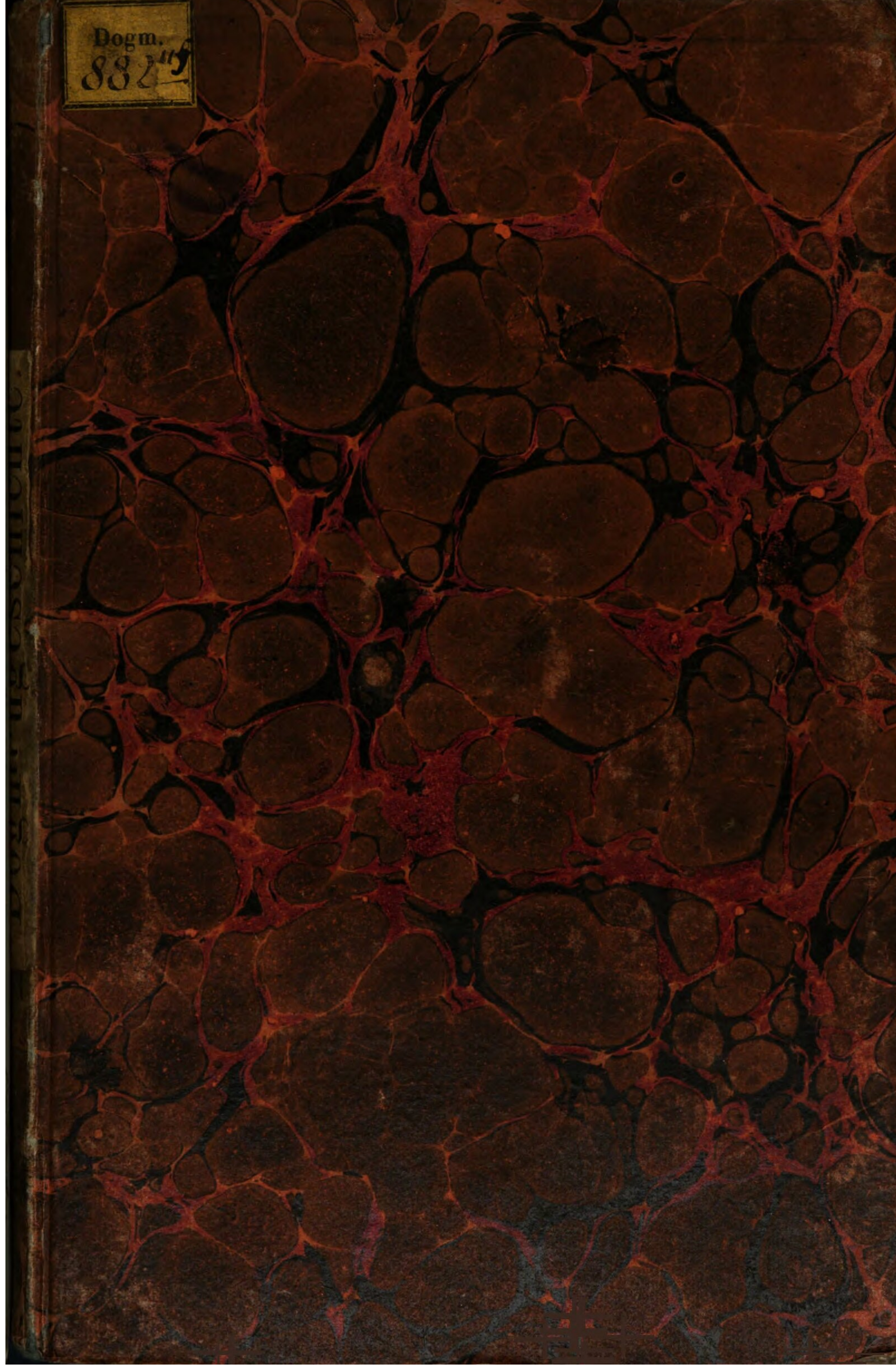


Dogm.
882¹¹



Dogm. 882 45

Schmie~~g~~

Lehrbuch
der
Dogmengeschichte

von

Dr. H. Schmid,

Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Damit allein kann ich mich befleißigen, dass ich
in eine Arbeit mit eintrete, in der ich so bedeutende
Vorgänger habe.

Was ich den Begriff von Dogmengeschichte ver-
stehe, wird die Einleitung darlegen, seine Rechtferti-
gung aber muss er in der Einleitung finden.

Nördlingen.

Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

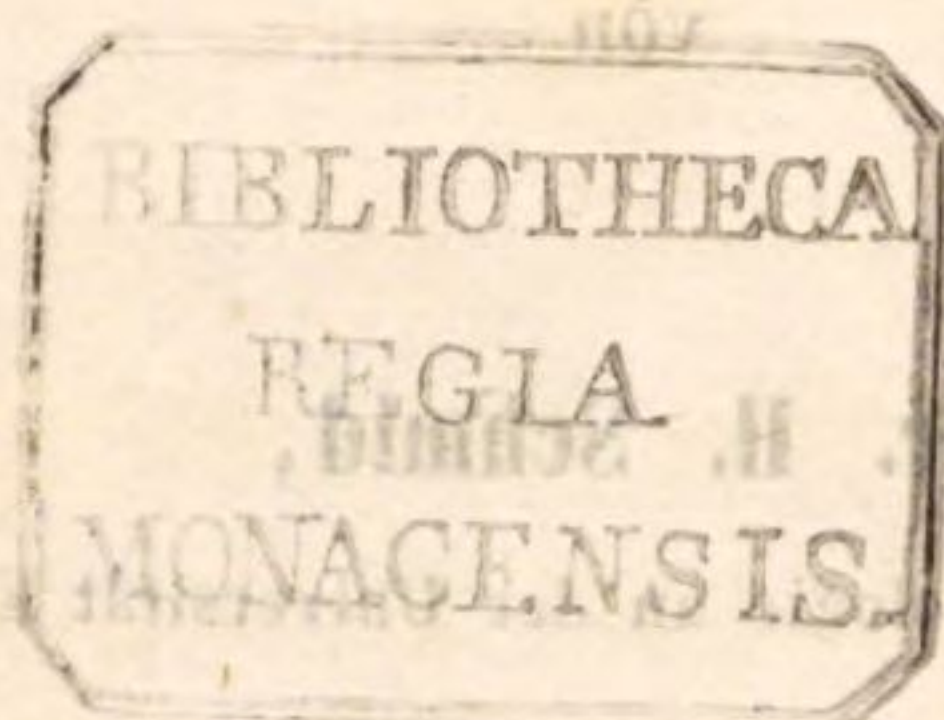
1860.

31-12/1860

Lehrbuch

der

Dogmengeschichte



Würzburg.

Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung

1860.

Vorrede.

In vorliegendem Lehrbuch gehe ich von einem Begriff von Dogmengeschichte aus, der zwar in einigen Schriften, am bestimmtesten in der Schrift meines verehrten Kollegen, Herrn Professor Dr. Thomasius über Origenes (Nürnberg 1837) schon aufgestellt worden, aber in keinem Lehrbuch noch zur Durchführung gekommen ist.

Damit allein kann ich es rechtfertigen, dass ich in eine Arbeit mit eintrete, in der ich so bedeutende Vorgänger habe.

Wie ich den Begriff von Dogmengeschichte verstehe, wird die Einleitung darlegen, seine Rechtfertigung aber muss er in der Durchführung finden.

Ich verzichte also auf den Versuch, in der Vorrede zu rechtfertigen, was nur die Schrift selbst rechtfertigen kann, und beschränke mich hier auf die Versicherung,

dass ich die hier durchgeführte Auffassung der Dogmengeschichte schon seit lange für die richtige halte. Bereits im Jahr 1842 habe ich sie in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche geltend zu machen gesucht, und die Vorlesungen über Dogmengeschichte, welche ich seit Jahren auf der hiesigen Universität halte, haben mich in meiner Ueberzeugung von der Richtigkeit dieser Auffassung bestärkt. Ein unreifer Versuch ist es also nicht, den ich hier veröffentliche.

Dass ich die Dogmengeschichte nur in ihren äussersten Umrissen dargestellt habe, hat seinen Grund darin, dass ich dieses Lehrbuch meinen Vorlesungen über Dogmengeschichte zu Grund zu legen gedenke und mir für diese die weitere Ausführung vorbehalte. Die Kürze des Lehrbuchs wird aber, wie ich hoffe, das Urtheil über diese meine Auffassung und Durchführung der Dogmengeschichte erleichtern.

INHALT.

	Seite
Einleitung	1-7
ERSTE HAUPTPERIODE. S. 8-68.	
I. Abschnitt.	
Von der ersten Zeit bis zu Ende des 3. Jahrhunderts. S. 8-20.	
Die Häresien: a. die Ebioniten	8-9
b. der Gnosticismus	10-11
A. Der Stand der damaligen Erkenntniss	12-13
B. Das Dogma von der Person Christi	14-20
II. Abschnitt.	
Von der ersten ökumenischen Synode bis zu Ende des 6. Jahrhunderts.	
S. 21-68.	
A. Die orientalische Kirche. S. 21-47.	
I. Die Lehre von der Trinität. S. 21-34.	
1. Verhältniss des Sohnes zum Vater	21-29
2. Verhältniss des hl. Geistes zu Vater und Sohn	29-33
Abschluss des Dogmas von der Trinität	33-34
II. Die Lehre von der Person des Mensch gewordenen Erlösers.	
S. 34-47.	
1. In der vorhergegangenen Periode	35-37
2. In unserer Periode	37-47

	Seite
B. Die occidentalische Kirche. S. 47-68.	
I. Die Lehre des Augustinus und Pelagius	48-55
II. Augustinismus u. Pelagianismus im Verhältniss zu einander	55-57
III. Die Stellung der Kirche zu dem Streit	57-59
IV. Semipelagianismus	60-62
V. Die Lehre der früheren Väter	62-68

ZWEITE HAUPTPERIODE. S. 69-127.

I. Abschnitt.

Bis zum Beginn der Scholastik. S. 69-90.

A. Die griechische Kirche. S. 71-74.

Monotheletismus	71-74
---------------------------	-------

B. Die abendländische Kirche. S. 74-90.

a. Streit über die Lehre von der Person Christi (Adoptianismus)	74-75
b. Streit über die Gnadenwahl (Gottschalk)	75-77
c. Streitigkeiten über das hl. Abendmahl	77-90

II. Abschnitt.

Vom Beginn der Scholastik bis zur Reformation. S. 91-127.

1. Anthropologie	93-98
2. Soterologie	99-112
3. Die Sacramente	112-124
Ergebniss	124-127

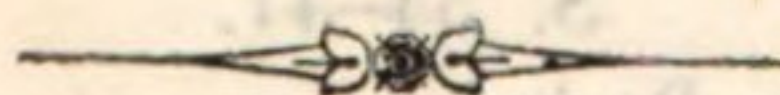
DRITTE HAUPTPERIODE. S. 128-177.

Die Reformation	128-140
---------------------------	---------

Die Lehrstreitigkeiten. S. 140-177.

I. a. Die majoristischen Streitigkeiten	140-144
b. Der synergistische Streit	145-152
II. a. Der Streit Osiander's über die Rechtfertigung	152-159
b. Der antinomistische Streit	159-163
III. a. Der Streit über das hl. Abendmahl	164-168
b. Der Streit über die Lehre von der Person Christi	168-174
c. Der Streit über die Lehre von der Gnadenwahl	174-177

Register	179-180
--------------------	---------



Einleitung.

1. Wer der Predigt des Evangeliums, als der frohen Botschaft von Christo, dem Erlöser der Menschheit, glaubt, dem ist damit der ganze Schatz des Evangeliums zugefallen. Das ist aber ein Schatz von solcher Fülle und Mannichfaltigkeit, dass der Christ nur allmählig sich des Inhalts desselben in seinen einzelnen Theilen bewusst wird. Allein er hat den Trieb und Drang dazu in seinem Glauben. Indem er sich nun in den Inhalt des durch die Predigt an ihn gekommenen Evangeliums und gleich sehr in das in heiliger Schrift niedergelegte, das Gleiche bezeugende, Wort Gottes vertieft, wird er sich im Einzelnen bewusst, was ihm durch die Erlösung zu Theil geworden ist, gewinnt er nähere Erkenntniss von dem Urheber der Erlösung, von sich, seiner Bedürftigkeit einer Erlösung, von den Mitteln, mit denen er sich die Erlösung aneignen und erhalten kann, kommt ihm also nach und nach der Inhalt der Heilswahrheit in ihren einzelnen Theilen und in ihrem Zusammenhang unter einander zum Bewusstsein.

Jeden Einzelnen treibt sein Glaube, solche Erkenntniss zu gewinnen, er trachtet aber nicht als Einzelner allein darnach, sondern in Gemeinschaft mit allen Gläubigen, denn er

ist mit ihnen verbunden zu dem Einen Leib, dessen Haupt Christus ist, und er trachtet darnach nicht allein um seiner selbst willen, sondern um der Gemeinschaft willen, der er angehört, denn die Erkenntniss, die er da gewinnen hilft, soll ein Gemeingut der ganzen Kirche werden, und wird durch deren berufene Organe an sie vermittelt.

So beginnt gleich von Entstehung der Kirche an eine Thätigkeit, welche dieser die gewisse Aussicht eröffnet, dass in dem Maass, als diese Thätigkeit in Treue geübt wird, sich ihr allmählig der Inhalt der ganzen Heilswahrheit in ihren einzelnen Momenten auseinanderlegen wird. Das jedesmalige Ergebniss spricht sie aus in den Dogmen. Diese sind eben darum nichts anderes als Glaubenswahrheiten, Aussagen von dem, was die Kirche auf Grund der ihr gewordenen Offenbarung glaubt, und sie sind, so weit sie darauf wirklich ruhen, ihrem Inhalt nach absolut wahr; ihrer Form und dem Ausdruck nach sind sie aber menschlichen Ursprungs, denn es ist ja die menschliche Thätigkeit der Kirche, welche die gewonnene Erkenntniss gerade in diese Form fasste.

Diese Dogmen nun sind der Gegenstand der Dogmengeschichte, und zwar geht die Aufgabe dieser Disciplin, wie schon ihr Name besagt, dahin, die Geschichte dieser Dogmen zu erzählen.

2. In wie fern sie eine Geschichte haben, d. h. in wie fern eine Entwicklung der Dogmen Statt hat und Veränderungen mit ihnen vorgehen, erklärt sich aus der Art ihrer Entstehung. Sie gehen zunächst hervor aus dem der Kirche einwohnenden Triebe, sich der Heilswahrheit in ihren einzelnen Momenten näher bewusst zu werden. Indem die Kirche diesen Trieb in sich walten lässt, gestaltet sich der Fortschritt der Erkenntniss allmählig und hat die Erkenntniss ihre Stufen, also eine Geschichte. Die Ordnung aber, in welcher die Erkenntniss fortschreitet, ist zunächst bedingt durch die Heilswahrheit selbst, und es ist kein Zufall, wenn

die Erkenntnisse in einer gewissen Reihenfolge eintreten, und wenn die Dogmen am Anfang unbestimmteren, allgemeineren Inhalts sind, im Laufe der Zeit aber bestimmter und reicher an Inhalt werden. Dieser Gang der Entwicklung erleidet dann freilich oft eine Störung durch diejenigen, welche aus irgend einem Grunde die Wahrheit fälschen oder trüben, also durch die Häresie, denn die Kirche wird dadurch genöthigt, gerade der angegriffenen Wahrheit ihr Augenmerk zuzuwenden. Indessen ist diese Störung im Entwicklungsgang zumeist nur eine scheinbare, denn auch die Häresie hat nicht aus Zufall oder Muthwillen sich gerade gegen diese oder jene Lehre gekehrt, sondern eben die angegriffene, von der die Zeit am meisten bewegt war, sie hat also die Kirche ihrer Zeit nur angetrieben, in diese Wahrheit tiefer einzudringen, die Kirche aber hat über dem Bestreben, den Irrthum abzuwehren, oft auch eine neue Erkenntniss und ein tieferes Verständniss dieser Glaubenswahrheit gewonnen.

Das freilich nur da, wo die Kirche sich recht zu der dargebotenen Glaubenswahrheit verhielt. Wo das nicht der Fall war, und die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, da entstand ein irrthümliches Bekenntniss, und in diesem Fall hat die Dogmengeschichte die Aufgabe, die Ursachen dieser Verirrung aufzuzeigen.

In allen diesen Fällen aber geht nicht eine Veränderung an der Glaubenswahrheit selbst vor, auch entsteht die Glaubenswahrheit selbst nicht allmählig, sie ist vielmehr die mit einemmal gegebene: wohl aber entsteht die Erkenntniss, welche an der Glaubenswahrheit gewonnen wird, allmählig und haben die Dogmen eine Geschichte, weil sie die allmählig gewonnene Erkenntniss aussprechen, und sind sie auch wandelbar, denn die weiter gewonnene Erkenntniss kann auch eine genauere Fassung der Dogmen nothwendig machen, durch welche die frühere Fassung verdrängt wird.

3. Die Aufgabe der Dogmengeschichte bestimmt sich sonach dahin: sie soll zeigen, wie und auf welchen Wegen und durch welche Veranlassung die Kirche im Laufe der Zeit zu der Erkenntniss gelangt ist, welche sie in den Dogmen niedergelegt hat, wie sie also zu dem Lehrbegriff gelangt ist, zu dem die Kirche der Gegenwart sich bekennt: denn die Dogmen in ihrer Gesamtheit machen eben den kirchlichen Lehrbegriff aus, und Dogmengeschichte ist nichts anderes als Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs.

Für die Behandlung der Dogmengeschichte ergibt sich bei der so beschriebenen Aufgabe derselben zweierlei:

a. Dass sie es nicht mit allen einzelnen Lehren des Christenthums zu thun hat, sondern nur mit denjenigen, die eine Geschichte haben, d. h. mit denjenigen, welchen die Kirche auf besondere Veranlassung ihre Aufmerksamkeit zugewendet und an denen sie eine Erkenntniss gewonnen hat, und dass es die Dogmengeschichte mit den einzelnen Lehren immer nur da zu thun hat, wo die Kirche als solche sich damit befasst und sie in Dogmen ausgeprägt hat.

b. Dass die Dogmengeschichte sich nicht mit dem zu befassen hat, was die wissenschaftliche Seite am Dogma angeht, nicht mit dem, was dazu dient, das Dogma begreiflich und einleuchtend zu machen, und nicht mit dem, was die wissenschaftliche Verbindung der Dogmen zur Dogmatik angeht.

4. Wenn das Glaubensbekenntniss, welches in der Kirche der Gegenwart vorliegt, doch nach Form und Inhalt vielfach verschieden ist von den früheren Glaubensbekenntnissen der einen und selben Kirche, so will das erklärt sein, damit nicht der Schein entstehe, als sei an dem Glauben der Kirche, der doch zu allen Zeiten der gleiche sein soll, eine Veränderung vorgegangen, und wenn Jeder, der der Kirche angehört, deren Glaubensbekenntniss zu seinem eigenen machen soll, so ist es ihm doch von Wichtigkeit

und dient es zur Stärkung seines Glaubens, wenn ihm der Nachweis geliefert wird, wie das vorliegende Bekenntniss nur das Wachsthum an Erkenntniss enthält, welche die Kirche dadurch gewonnen hat, dass sie in rechter Weise sich in den Inhalt der Heilswahrheit hineinvertheilt hat.

Beides leistet die Dogmengeschichte und darin liegt die Bedeutung dieser Disciplin.

5. Die Ordnung, in der die Dogmengeschichte darzustellen ist, ergibt sich darnach leicht. Man hat zu beginnen mit der Zeit, in welcher der Kirche die Glaubenswahrheit übergeben worden ist, dass sie dieselbe in ihre Erkenntniss aufnehme, also mit der Zeit, in welcher die Offenbarung bereits geschlossen ist, und hat Halt zu machen mit der letzten geschichtlichen Bewegung, welche der Kirche einen Ertrag für ihr Bekenntniss gegeben hat. Innerhalb dieser ganzen Zeit lassen sich dann 3 Hauptperioden unterscheiden, entstanden durch das Verhalten der Kirche zu der ihr übergebenen Glaubenswahrheit: die erste, in welcher die Kirche, indem sie in rechter Weise sich in den Inhalt der Heilswahrheit hineinvertheilte, die grossen Erkenntnisse gewonnen hat, welche die bleibende Grundlage für alle Weiterentwicklung wurde; die zweite, in welcher die Kirche durch eigene Schuld sich die Erkenntniss trübte, einem Theil des Bekenntnisses der alten Kirche untreu wurde und den Lehrbegriff erzeugte, von dem die Reformation sich dann losgesagt hat; die dritte, in welcher das Auseinandergehen der Kirche Statt hatte, der eine Theil für den Lehrbegriff sich entschied, welcher sich in der zweiten Epoche gebildet hatte und diesen im Tridentinum fixirte; der andere Theil aber zu dem Glaubensbekenntniss zurückging, welches in der ersten niedergelegt worden war und daran sich anschliessend die weiteren Erkenntnisse gewann, welche das Wesen des Protestantismus ausmachen. Das Ergebniss, zu welchem die lutherische Kirche, von deren

Standpunkt aus wir die Dogmengeschichte behandeln, gelangte, ist niedergelegt in der Augsburgerischen Confession, daran reihen sich dann die weiteren Erkenntnisse an, welche auf Anlass der in der lutherischen Kirche Statt gehabten Bewegungen gewonnen wurden: diese sind niedergelegt in der Concordienformel von 1580.

Mit ihr hören die Bewegungen in der lutherischen Kirche freilich nicht auf, aber alle nachfolgenden Bewegungen haben zur Zeit noch keinen Ertrag abgeworfen, den die Kirche als Förderung der Erkenntnis in ihr Bekenntnis hätte aufnehmen können: eben darum sind sie noch nicht Gegenstand der Dogmengeschichte. —

6. Die Dogmengeschichte *als Disciplin* ist eine junge. Lange wurde ihrer nur nebenher gedacht in den Kirchengeschichten und Dogmatiken. Zuerst wurde sie selbständig bearbeitet von dem Jesuiten Dionysius Petavius (*de theologicis dogmatibus*. Paris 1644 — 1650. 4 t. Antwerp. 1700. 6 t.) und dem Schottländer Forbesius a Corse (*instructiones historico-theologicæ de doctrina christiana etc. inde a tempore apostolorum ad sec. XVII*. Amstel. 1645). In der lutherischen Kirche gaben die erste Anregung zu selbständiger Bearbeitung Ch. W. F. Walch (*Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre*. 1756), Ernesti (in einem Programm von 1759) und Semler (*Einleitung zu S. J. Baumgarten's evangelischer Glaubenslehre*. 1759, und *Geschichte der christlichen Glaubenslehre vor Baumgarten's Untersuchung theolog. Streitigkeiten*. 1762). Aber durch Letzteren gerade wurde eine ganz falsche Auffassung der Dogmengeschichte angebahnt, die, als wenn sie nur Bericht zu erstatten hätte von den verschiedenen subjectiven Meinungen, welche man in den verschiedenen Zeiten von dem christlichen Glauben gehegt hatte. In diesem Sinn ist die Dogmengeschichte noch aufgefasst und bearbeitet von W. Münscher (*Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*. 4 t. 1797 — 1809. 3. ed. von

t. 1 u. 2. 1817 u. 1818 (nur bis 604) und *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. 1812—1819. 3. ed. mit *Beilagen aus den Quellschriften*. 1. Hälfte ed. Dan. v. Cölln. 1832. 2. Hälfte 1. Abthlg. ed. Hupfeld. 1834. 2. Abthlg. von Neudecker. 1838). Eine richtigere Auffassung findet sich bei Baumgarten-Crusius (*Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. 2 t. 1832. und *Compendium der christlichen Dogmengeschichte*. I. Thl. 1840. II. Thl. ed. Hase 1846), Engelhardt (*Dogmengeschichte*. 2 t. 1839), Hagenbach (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 2 t. 1840 4. ed. 1857), F. Ch. Baur (*Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. 1847 u. 1858), Marheineke (*christliche Dogmengeschichte*, ed. Matthies und Vatke. 1849), C. Beck (*christliche Dogmengeschichte*. 1848), Neander (*christliche Dogmengeschichte*, ed. Jacobi. 2 t. 1857).

Von sehr förderndem Einfluss auf die Bearbeitung der Dogmengeschichte war die Kirchengeschichte von Neander und waren die dogmengeschichtlichen Monographien von Thomasius (*Origenes*. 1837), Redepenning (*Origenes*. 2 t. 1841), F. Ch. Baur (*die christliche Lehre von der Versöhnung*. 1838, und *die christliche Lehre von der Trinität und Menschwerdung Gottes*. 3 t. 1841—43), G. A. Meier (*die Lehre von der Trinität*. 1844), Dorner (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. 1845—1854), u. a.

ERSTE HAUPTPERIODE.

Sie zerfällt in 2 Abschnitte. Im I. gewinnt die Kirche eine summarische Uebersicht über den Inhalt der Heilswahrheit. Im II. gewinnt sie die grossen grundlegenden Erkenntnisse von der Person Christi, der Freiheit und der Gnade. —

I. ABSCHNITT.

Von der ersten Zeit bis zu Ende des dritten Jahrhunderts.

Der Anstoss, ein entwickeltes Bewusstsein von dem vollen Inhalt der Offenbarung zu gewinnen, wurde durch den Widerspruch gegen das Christenthum gegeben, der vom Judenthum und Heidenthum und von den Häresien ausging, welche aus dem noch nicht überwundenen Judenthum und Heidenthum entstanden, aus dem Ebionitismus und Gnosticismus.

a. Die Ebioniten zerfallen in zwei Klassen, in die Nazaräer und die eigentlichen Ebioniten. Die Ersteren beobachteten das mosaische Gesetz fortwährend, ohne aber von den Heidenchristen das Halten desselben zu fordern, dachten von der Person Christi wenigstens nicht höher, als mit dem Judenthum vereinbar war, glaubten zwar an die übernatürliche Geburt Christi, aber nicht an seine Præexistenz, und hielten ihn doch nur für einen vom heiligen Geist mit be-

sonderen Gaben ausgestatteten Menschen. Von den Ebioniten fielen die Einen ganz in das Judenthum zurück, ohne es Wort zu haben: sie behaupteten die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für Alle, und hielten Christum für einen gewöhnlichen Menschen, mit dem sich bei der Taufe eine göttliche Kraft verbunden habe.¹ Die Anderen waren auch am positiven Judenthum irre geworden und versuchten das Judenthum neben dem Christenthum dadurch aufrecht zu erhalten, dass sie behaupteten, das, was das Wesentliche in der Religion sei, sei ursprünglich das Gleiche im Judenthum und Christenthum gewesen, an beides hätte sich erst Unwahres angehängt, nach Abzug dessen bleibe als der Kern von Judenthum wie Christenthum die Lehre von Einem Gott, der die Guten belohne und die Bösen bestrafe, und die Lehre von einem zukünftigen Leben. Das ist der Ebionitismus, der in den Clementinen niedergelegt ist.²

¹ Origenes *c. Celsum* V, 61. διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἥτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννησθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους.

Ueber die Ebioniten: Justin *dial. c. Tryph.* — Irenæus *adv. hæreses* I, 26. — Origenes *c. Celsum.* — Epiphanius *hær.* 29. 30. — Hieronymus *comm. in Jes.*

Bearbeitungen: Gieseler, in Steudlin's u. Tzschirner's Archiv. IV. St. 2. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. ed. 2. 1857.

² *Clementis homiliæ: hom.* II, 12. ἔστι δὲ αὐτοῦ τὸ τε βούλημα καὶ ἀληθὲς κήρυγμα, ὅτι εἷς θεὸς, οὗ κόσμος ἔργον, ὃς δίκαιος ὢν πάντως ἐκάστῳ πρὸς τὰς πράξεις ἀποδώσει ποτέ.

Quellen: *Clementis Romani quæ feruntur homiliæ.* ed. Schwegler. 1847. *Recognitiones Clementinæ*, lat. v. Rufinus (ed. Cotelier u. Gersdorf).

Bearbeitungen: Schliemann, die Clementinen nebst den verwandten Schriften u. der Ebionitismus. 1844. Uhlhorn, die Homilien u. Recognitionen des Clemens R. 1854.

b. Der Gnosticismus.³ Die wesentliche Grundlage desselben ist gerade so das Heidenthum, wie es in dem Ebionitismus der zweiten Gattung das Judenthum war, aber nicht das orthodoxe Heidenthum, sondern das Heidenthum in der Auffassung, die sich zur Zeit des Auftretens Christi vorfand. Der Gnosticismus trägt alle religionsphilosophischen Ueberzeugungen der vorchristlichen Zeit in das Christenthum hinein unter dem Vorgeben, dass er damit nur ein tieferes Verständniss des Christenthums (γνώσις) gebe. Sein Hauptbestreben ist, die Entstehung der Welt und das Vorhandensein des Bösen in der Welt zu erklären, für beides findet er aber die Erklärung in den philosophischen Meinungen der vorchristlichen Zeit. Er nimmt eine Katastrophe in der Geisterwelt an, durch welche ein Zusammenstoß des pneumatischen Elements mit dem hylischen Statt hatte, wodurch die Welt entstanden ist, denn die Welt ist nichts anderes als eine Mischung von pneumatischen und hylischen Elementen. Damit ist, wie die Entstehung der Welt, so auch das Vorhandensein des Bösen erklärt, denn das Hylische ist das Böse. Es entsteht aber jetzt die Frage, ob diese Mischung der beiden Elemente Bestand haben solle, und diese Frage verneint der Gnosticismus und zieht an diesem Ort das Christenthum herbei und bezeichnet Christum als den Erlöser, insofern er eine zweite Katastrophe einleitete, durch welche die beiden Elemente wieder auseinander gehen, die pneumatischen in das Geisterreich zurückkehren, die hylischen aber untergehen.

³ Quellen: Irenæus *adv. hæres.* — Tertullianus in mehr. Schriften. — Clemens Alex. — Origenes. — Epiphanius. — *Philosophumena Origenis sive omnium hæreseon refutatio e codice Parisino nunc primum edidit Imm. Miller.* Oxon. 1851.

Bearbeitungen: Neander, *Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme.* 1818. Baur, *die christliche Gnosis in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* 1835.

Im Gnosticismus liegt somit eine Auffassung des Christenthums vor, welche fast in allen einzelnen Theilen der Wahrheit entbehrt. Die Hauptunterschiede des Gnosticismus von dem Christenthum sind aber diese:

a. Es ist dem Gnosticismus in der Religion nicht um Heilung des Gewissens, sondern nur um metaphysische Aufschlüsse zu thun, und diese entlehnt er alle der vorchristlichen Erkenntniss. Nach ihm ist das Böse eine Naturnothwendigkeit, für das der Mensch nicht verantwortlich ist und das er auch nie überwinden kann. Darum erkennt er auch in der Erlösung durch Christum nicht eine Kraft, durch welche das Böse überwunden werden könnte, sondern nur einen Aufschluss über die Art und Weise, wie es zum Untergang des Bösen, d. h. des Hylischen kommen wird, und darum kennt der Gnosticismus auch keine andere Sittlichkeit als die der Askese, durch welche dem Hylischen die Nahrung entzogen wird.

b. ist der Gottesbegriff des Gnosticismus ein ganz anderer als der des Christenthums. Gott ist weder der Offenbare, noch der Allmächtige, noch der Liebende, auch nicht der Bedürfnisslose, denn nicht aus Liebe zu den Menschen, sondern in seinem eigenen Interesse leitet er die Erlösung ein.

c. lehrt der Gnosticismus von der Person Christi ganz anders als das Christenthum. Der Erlöser ist ihm nicht Gott, sondern nur ein höherer Geist, und kein wirklicher Mensch, der mit Gott in Wesensverbindung stünde, sondern er hatte nur einen Scheinleib (Doketismus).

Ebionitismus und Gnosticismus haben sonach nicht gegen einzelne Lehren, sondern gegen die ganze Auffassung des Christenthums Widerspruch eingelegt. Diess bestimmte den Gang der Dogmenbildung. Es kam zunächst darauf an, die christlichen Lehren so zu präcisiren, dass die Irrthümer des Heidenthums und Judenthums, so wie die jener beiden Häresien abgewehrt würden.

Das war die Hauptarbeit dieser Periode. Daran reihte sich erst eine auf ein einzelnes Dogma bezügliche Bewegung an, ohne dass aber schon eine symbolische Fixirung erreicht worden wäre.

A. Den Stand der damaligen Erkenntniss lernen wir kennen aus dem sogenannten *symbolum apostolicum* und den *regulis fidei* der einzelnen Kirchenlehrer. Das erstere ist das solenne Glaubensbekenntniss der Gemeinde, enthält das, was der Gemeinde das Gewisseste war, und was sie von Jedem forderte, dass er es glaube. Die *regulae fidei* sind ein freierer Ausdruck dieses Bekenntnisses und lassen uns deutlicher erkennen, wie durch das Bestreben, die auftauchenden Irrthümer abzuwehren, das Bekenntniss gewachsen ist.⁴ Das *symbolum apostolicum* bekennt sich in seiner frühesten Gestalt zu der Lehre von Gott dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist, zur Lehre von der Vergebung der Sünden und der Auferstehung des Fleisches. Später trat hinzu der Satz: (*Christus*) *descendit ad inferos* und der Glaube an die *ecclesia catholica*.

Die *regulae fidei* heben zur Abwehr der Irrthümer Folgendes hervor:

In der Lehre von dem Wesen Gottes seine Einheit gegenüber dem Polytheismus und gnostischen Dualismus und seine Identität mit dem Weltschöpfer gegenüber dem Gnosticismus. In der Lehre von den Eigenschaften die Lehre von der Allmacht Gottes, den verschiedenen Formen des

⁴ Ueber das Verhältniss der *regulae fidei* zu dem *symbolum apostolicum* cf. Hœfling, das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation. I, §. 36. not.

Ueber das *symbolum apostolicum*: Marheineke, christliche Dogmengeschichte, p. 175.

Sammlungen: Aug. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche. 1842.

Dualismus gegenüber; von der *invisibilitas* und *impassibilitas* dem sabellianischen Patripassianismus gegenüber; der *bonitas et justitia* dem Marcion gegenüber.

In der Lehre von der Schöpfung wird hervorgehoben die Schöpfung aus Nichts zur Abwehr der Vorstellung, als ob die Materie, aus der die Welt besteht, eine mit Gott gleich ewige gewesen wäre und Gott ihr nur die jetzige Form gegeben hätte, also nur Weltbildner wäre; zugleich die Lehre, dass die Welt von einer gewissen Zeit an begonnen habe, wodurch die Präexistenz der Materie abgelehnt wurde.⁵

In der Lehre von der Person Christi wird hervorgehoben, dass er, als er Mensch geworden, nicht aufgehört habe, Gott zu sein; und dem Dokerismus gegenüber, dass er wirklicher Mensch gewesen und als solcher wirklich gelitten habe.⁶

In der Lehre von dem Menschen wird dem Gnosticismus gegenüber das Vermögen freier Selbstbestimmung geltend gemacht.⁷

Deutlich sieht man, dass gerade diese Lehren hervorgehoben worden sind, um Irrthümer, die sich geltend machen wollten, auszuschliessen.

⁵ Origenes *de princip.* I, *præf.* §. 4—10 (bei Hahn p. 78): *Quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset, esse fecit universa — quod mundus iste factus sit et a certo tempore cæperit...*

⁶ Id. *Qui cum in omnium conditione patri ministrasset, novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. Corpus assumsit, nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu s. est. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate et non per phantasiam, communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus...*

⁷ Id. *Omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis — non nos necessitati esse subjectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur.*

B. Von den einzelnen Dogmen ist es das von der Person Christi in seinem Verhältniss zum Vater, welches man näher ins Auge fasste. Es lassen sich 4 Stadien unterscheiden, welche das Dogma in dieser Periode durchlaufen hat.⁸

Im 1. Stadium findet noch keine nähere Forschung über das Dogma Statt, wohl aber lässt sich nachweisen, dass man von Christo höher dachte, als von einem gewöhnlichen Menschen. So die apostolischen Väter, und es ist ein Irrthum, wenn man von dem apostolischen Vater Hermas behauptet, er habe keinen Unterschied zwischen dem Sohn und dem heiligen Geist gekannt⁹ und sich Christum ursprünglich als blossen Menschen gedacht, der zum Lohn für seine Treue zum Sohne Gottes erhoben worden sei, und zwar dadurch, dass der heilige Geist in Verbindung mit diesem Menschen getreten sei. Hermas nemlich nennt den von Ewigkeit her bei dem Vater präexistirenden λόγος oder Sohn Geist in demselben Sinn, wie auch vom Vater gesagt wird, dass er ein Geist sei, und nur den fleischgewordenen Sohn nennt er einen Knecht, der zum Lohn für seine Treue zum Miterben des Sohnes erhoben worden, und das thut er da in dem Sinne, wie es Philipp. 2, 9 geschieht.

In das 2. Stadium tritt die Lehre von da an, wo die Kirchenlehrer und zwar zuerst die Apologeten in der jüdisch-alexandrinischen Lehre vom λόγος oder in der neuplatonischen Lehre vom νοῦς¹⁰ Aufschlüsse über das Verhältniss des Sohnes zum Vater zu finden glaubten. Damit be-

⁸ Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 tom. 1841—1843. G. A. Meier, die Lehre von der Trinität. 1844. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten 4 Jahrhunderten. 3 Abth. 1845.

⁹ Hermæ Pastor, simil. V, 5. Filius spiritus sanctus est.

ginnt aber auch die Gefahr des Irrthums, denn weder der neuplatonische *νοῦς*, noch der jüdisch-alexandrinische *λόγος* entsprechen genau dem *λόγος* des Ev. Johannes, sondern in dem Maass, als man die Vorstellung, die man mit dem ersteren verbindet, auf den anderen überträgt, geräth man entweder zu der Vorstellung, dass der Sohn nicht persönlich verschieden sei von dem Vater, oder zu der anderen, dass er nicht wesentlich gleich mit ihm sei, und die Apologeten Justin der Märtyrer, Tatian, Athenagoras und Theophilus haben bald der einen, bald der anderen Vorstellung sich genähert, ohne ihr aber eigentlich zu verfallen, weil sie sich doch mehr von den Aussagen der heiligen Schrift als von diesen Philosophemen leiten liessen.

Dass es da schwer sei, die Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater festzuhalten, ohne in polytheistische Vorstellungen von Gott zu verfallen, kam wohl jetzt erst recht zum Bewusstsein. Ein falscher Eifer, die Lehre von der Einheit Gottes festzuhalten, führte aber

das 3. Stadium herbei und führte zu dem Irrthum des Monarchianismus, zu der Richtung, welche die Einheit Gottes einseitig festhielt, und als Canon den aufstellte, von Christo so zu lehren, wie es mit Bewahrung der Einheit Gottes verträglich sei. Es entstand eine zweifache Klasse von Monarchianern. Die Einen nahmen keinen Anstand, Christum in die Reihe der Geschöpfe zu stellen, und leugneten also seine Gleichwesenheit mit dem Vater. Die Anderen identificirten Vater und Sohn und sagten, der eine und

¹⁰ Ueber Philo: Gfrörer, Philo u. die alexandrinische Theosophie. 2 tom. 1831. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüd.-alexandr. Religionsphilosophie. 2 tom. 1834. Ritter, Geschichte der Philosophie. IV. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten 3 Jahrhunderten. I, pag. 22.

Ueber Neuplatonismus: Ritter, Geschichte der Philosophie. IV. Vogt, Neuplatonismus u. Christenthum. 1836.

selbe heisse das einemal Vater, das anderemal Sohn, je nach seiner Erscheinungsform und Wirksamkeit.¹¹ Beide Klassen von Monarchianern traten neben einander auf, zuerst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, dann im dritten. Im zweiten Jahrhundert gehören zur ersten Klasse vielleicht schon die Aloger in Kleinasien,¹² dann Theodot der Gerber u. Artemon.¹³ Zur anderen Klasse Praxeas.¹⁴ Im dritten Jahrhundert gehören der ersten Klasse an Paulus von Samosata,¹⁵ der zweiten Klasse Noëtus von Smyrna,¹⁶ Beryllus von

¹¹ Tertullianus *adv. Praxeam*. c. 3. *expavescent ad οἰκονομίαν. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem præsument unitatis . . . Itaque duos et tres jam jactitant a nobis prædicari, se vero unius Dei cultores præsument . . . Monarchiam, inquiunt, tenemus.*

Novatianus *de trin.* c. 30. *Tam illi, qui Jesum Christum ipsum Deum patrem dicunt, quam etiam illi, qui hominem illum tantummodo esse voluerunt, erroris sui et perversitatis origines et causas inde rapuerunt, quia, cum animadverterent, scriptum esse, quod unus sit Deus, non aliter putaverunt, istam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum aut certe Deum patrem putarent esse credendum.*

¹² Epiphan. *hær.* 51 u. 54.

¹³ Eusebius (*hist. eccl.* V, 28) von beiden: *ψιλὸν ἀνθρώπου γενέσθαι τὸν σωτῆρα φάσκουσιν.*

¹⁴ Tertullianus *adv. Praxeam*. c. 2. *Dum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat.* Id. c. 29. *Ergo nec compassus est pater filio scilicet directam blasphemiam in patrem veriti . . . (Patripassianismus).*

¹⁵ Von ihm Euseb. *hist. eccl.* VII, 27—30. Epiph. h. 65. *φάσκουσι γὰρ, ὅτι ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος . . . ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν.*

¹⁶ Von ihm Theodoret *hær. fab. comp.* 3, 3. Hippolytus *contra hæresin Noeti* (ed. Fabricius II, 5). Epiphanius h. 57.

Theod. *ἓνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, τῶν ὅλων δημιουργόν· ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἥνικα ἂν βούληται καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον . . . ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον καὶ πάλιν αὐτὸν παθὲν καὶ θνητὸν . . .*

*Bostra*¹⁷ und *Sabellius*.¹⁸ Der Letztere hatte die am meisten ausgebildete Theorie, zog auch die Lehre vom heiligen Geist mit herbei und lehrte von diesem, wie von Vater und Sohn, dass er nur eine Erscheinungsform des Einen Gottes sei. Insbesondere dieser monarchianische Irrthum war Anlass, dass die Lehre in das

4. Stadium rückte, in dem man bestimmter erkannte, dass beides in der Lehre von der Person Christi festgehalten werden müsse, seine Wesenseinheit mit dem Vater und seine persönliche Verschiedenheit von ihm.

Irenäus¹⁹ zwar, obwohl er in die Zeit des Monarchianismus fällt, hat noch keine Beziehung auf diesen genommen, aber er verzichtet darauf, durch Anlehnung an die vorchristliche Philosophie ein Verständniss von dem Verhältniss des Sohnes zu dem Vater zu gewinnen, lässt sich einfacher von den Aussagen der Offenbarung leiten, und seine Lehre gestaltet sich dadurch klarer. Den Vater nennt er den sich offenbarenden Gott, den λόγος den offenbaren Gott,²⁰

¹⁷ Von ihm Euseb. VI, 33. Origenes (*fragm. ex ep. ad Titum*), Euseb.: τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν... μὴ προϋφειστάναί κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν, πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνῃ τὴν πατρικὴν . . .

Von ihm Epiphanius h. 62. Theodoret. *hær. fab.* II, 9. Athanasius *orat.* IV. *de synod.* 16. Basilus ep. 210 u. 214. *Philosophumena*, IX, 11 u. 12. *ed. Miller.*

¹⁸ Theod. μίαν ὑπόστασιν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐν τριώνυμον πρόσωπον καὶ τὸν αὐτὸν, ποτὲ μὲν ὡς πατέρα καλεῖ, ποτὲ δὲ ὡς υἱόν, ποτὲ δὲ ὡς ἅγιον πνεῦμα. Basilus ep. 210. τὸν αὐτὸν θεὸν ἓνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἐκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμετον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι . . .

¹⁹ *Duncker*, des hl. Irenæus *Christologie*. 1843.

²⁰ Irenæus *adv. hæres.* IV, 6, 6. *per ipsum Verbum visibilem et palpa-*

er dringt dem Ebionitismus gegenüber auf strenge Unterscheidung des Sohnes von der Creatur, gibt diesem die Prädikate des Vaters, nennt ihn ewig, und Gott,²¹ verkennt aber darüber nicht den Unterschied zwischen Vater und Sohn.

Tertullian nimmt um so bestimmter auf den Monarchianismus Rücksicht und hebt gegenüber dem Patripassianismus des Praxeas, den er bekämpfte, den persönlichen Unterschied des Sohnes von dem Vater besonders hervor,²² will aber, dass gleichmässig die Gleichwesenheit des Sohnes festgehalten werde.²³ Er stellt mit grosser Bestimmtheit an die Lehre von der Person Christi die Forderung, dass beides festgehalten werde, ohne aber selbst dieser Forderung in ganz rechter Weise zu genügen.

bilem factum pater ostendebatur . . . sed omnes viderunt in filio patrem: invisibile etenim filii pater, visibile autem patris filius.

²¹ Id. II, 25, 3. *Non infectus es, o homo, neque semper coëxistebas Deo, sicut proprium ejus verbum.* III. 19, 2. *Quoniam ipse proprie præter omnes, qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus, et rex æternus et unigenitus et Verbum incarnatum prædicatur et a prophetis omnibus et apostolis et ab ipso spiritu, adest videre omnibus . . . Hæc autem non testificarentur scripturæ de eo, si, similiter ut omnes, homo tantum fuisset.*

²² Tertullianus *adv. Praxeam*. c. 2. *Unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομία dicimus, ut unci Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. — Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia per substantiæ scilicet unitatem et nihilo minus custodiatur οἰκονομία sacramentum, quæ unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur.*

²³ Id. *Apologeticus*. c. 21. *Hunc (Dei filium) ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ. Nam et Deus spiritus.*

Die Alexandriner wenden wieder die neuplatonischen Gedanken von dem *νοῦς* auf den *λόγος* an, aber sie lassen sich doch mehr von den Aussagen der Offenbarung als von diesen Gedanken leiten. Clemens hebt besonders die Ewigkeit des Sohnes hervor, und wehrt dem Gedanken, als ob der *λόγος* erst in der Zeit²⁴ entstanden sei. Das thut auch Origenes,²⁵ indem er eine ewige Zeugung lehrt, er hebt aber auch dem Monarchianismus gegenüber besonders den persönlichen Unterschied des Sohnes von dem Vater hervor,²⁷ und will neben dem auch die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater festhalten, aber es gelingt ihm nicht, vorstellig zu machen, wie das Eine mit dem Anderen bestehen könne, und er legt auf das Erstere so viel Nachdruck, dass es scheint, als ob er schliesslich doch bei einer Subordination des Sohnes unter den Vater anlange. Und es schien, als ob die Anhänger des Origenes mit dieser Subordination einen rechten Ernst machen wollten, denn Dionysius von Alexandrien sagte von dem Sohn ohne Weiteres, was Origenes nur in einem gewissen Sinn gesagt hatte, dass er ein Geschöpf des Vaters sei; er fügte noch hinzu, er sei der Substanz des Vaters so fremd, wie der Weinstock dem Weingärtner.²⁸ Zu Rede gesetzt von Dionysius von Rom

²⁴ Clemens, *strom.* V, p. 544. οὐ μὲν οὐδὲ ὁ πατήρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατρὶ υἱοῦ πατήρ. — ἡ τῶν ὅλων ἀρχή, ἣτις ἀπεικονίζεται μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων.

²⁵ Thomasius, Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte. 1837 (Beilage II, der Neuplatonismus in seinem Verhältniss zu Origenes). Redepenning, Origenes. t. 2. 1841 u. 1846.

²⁶ Origenes *de principiis*. I, 2, 4. Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio sicut splendor generatur a luce.

²⁷ Id. *de orat.* §. 15. ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς.

²⁸ Athanasius *de sentent. Dion.* §. 4. φασὶ . . . τὸν μακάριον Διο-

erklärte er aber, dass er es nicht in einem Sinne gemeint habe, welcher den Sohn, der ewig mit dem Vater sei, seinem Wesen nach herabsetzen sollte.

Mit Bewusstsein haben also die Kirchenlehrer dieser Periode weder die eine noch die andere Seite an der Lehre von der Person Christi übersehen, aber oft die eine so betont, dass die andere darunter zu leiden schien, und noch ist in diesem Abschnitt darüber nichts kirchlich fixirt worden.

νίσιον εἰρηκέναι, ποίημα καὶ γεννητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς · ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος · καὶ γὰρ ὥς ποίημα ὢν, οὐκ ἦν πρὶν γέννηται. —

II. ABSCHNITT.

Von der ersten ökumenischen Synode bis zu Ende des 6. Jahrhunderts.

In die Erhebung der Erkenntnisse, welche in diesen Abschnitt fallen, theilen sich die orientalische und occidentalische Kirche, so dass die erstere die Erkenntnisse erhebt, welche sich auf die Trinität und die Person Christi beziehen, die andere die, welche sich auf die Sünde, die Gnade und Freiheit beziehen.

A. Die orientalische Kirche.

I. Die Lehre von der *Trinität*.

Sie zerfällt in die Lehre von dem Verhältniss des Sohnes zum Vater und des hl. Geistes zu Vater und Sohn.

1. Verhältniss des Sohnes zum Vater.

Baur, die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes etc. — Meier, Lehre von der Trinität etc. — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. — Möhler, Athanasius M. und die Kirche seiner Zeit. 2 t. 1827.

Obgleich schon in der vorigen Periode die zwei Auffassungen des Verhältnisses von Vater und Sohn, welche im Subordinatianismus und Sabellianismus zu Tag getreten waren, als irrthümlich erkannt worden waren, so lag doch auch den

orthodoxen Kirchenlehrern die Gefahr nahe, da, wo sie sich das Verhältniss des Sohnes zum Vater zu erklären suchten, in den einen oder andern Irrthum zu verfallen. Es geschah aber unwillkürlich und unbewusst.

Anders war es bei dem Alexandrinischen Presbyter Arius.¹ Dieser theilte mit der Mehrzahl der Alexandriner seiner Zeit die Abneigung gegen den Sabellianismus, und trug kein Bedenken, um diesen mit rechter Bestimmtheit abzuwehren, sich zum Subordinationianismus zu bekennen. So wurde er Häretiker. Er behauptete dem zufolge einen Wesensunterschied zwischen Vater und Sohn. Nur dem Vater, sagte er, kommt göttliches Wesen zu, der Sohn ist ein Geschöpf. Diese Geschöpflichkeit sprach Arius in den beiden Formeln aus: ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν (ὁ υἱός) — ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν,² und alle Prädikate, welche dem Geschöpf überhaupt zukommen, legte er dem Sohn bei, um den Wesensunterschied seiner von dem Vater recht bestimmt hervorzuheben.³ Erst nachdem er dieser

¹ Schriften des Arius: *ep. ad Eusebium Nicomediensem* bei Epiphanius *hær.* 69, 6 und Theodoret. *hist. eccl.* I, 4. — *ep. ad Alexandrum episc. Alexandriae* bei Athanasius *de synodis Arim. et Seleuc.* §. 16 und bei Epiphanius *hær.* 69, 7. — *Θαλεία*. Nur kleine Fragmente davon zerstreut bei Athanasius (*c. Arianos or.* I, 9. — *de synodis Arim. et Seleuc.* §. 15).

² Arius: *ep. ad Eusebium Nicomed.* Διδάσκουμεν ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος καὶ πρὶν γεννηθῇ ἦτοι κτισθῇ ἢ ὀρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. . . διωκόμεθα ὅτι εἵπαμεν, ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἀναρχός ἐστι. . . καὶ ὅτι εἵπαμεν ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν.

³ Arius in *Θαλεία* (bei Athan.) *c. Ar.* I. 9. οὐκ αἰεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν· οὐκ αἰεὶ ἦν ὁ υἱός, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ· οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη

Aufgabe genügt hatte, ging er daran, den Unterschied aufzuzeigen, der doch auch noch zwischen dem Sohn und den übrigen Geschöpfen ist, und versuchte er zu erklären, wozu der Sohn in der Welt sei. Er ist, lehrte er, geschaffen vor der Zeit, um die Schöpfung der Welt zu vermitteln, und Gott der Welt zu offenbaren.⁴ Dadurch ist also doch die Stellung des Sohnes hoch erhaben über der aller anderen Geschöpfe, aber der Grund davon liegt nicht in seinem Wesen, denn diesem nach ist er ein Geschöpf, sondern in der besonderen Gnade Gottes,⁵ der ihm das Vermögen, die Welt zu schaffen und Ihn zu offenbaren, verliehen und ihn auch zum voraus mit der Herrlichkeit bekleidet hat, die ihm nachmals um seiner Tugend willen zukam, denn Gott hatte voraus gewusst, dass er dieser Herrlichkeit sich auch würdig machen werde.⁶ Das ist der Gesichtspunkt, von dem aus

καὶ αὐτός· οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, κτίσμα γὰρ ἔστιν καὶ ποίημα . . . οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱός, οὔτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως, καὶ οὔτε συνιεῖ οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα . . . οὐκ ἔστιν ἀτρεπτός ὡς ὁ πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γινῶναι τελείως τὸν πατέρα.

⁴ Arius: Θαλεία ibid. 5. ἦν μόνος ὁ θεὸς . . . εἴτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἓνα τινα καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον, καὶ σοφίαν, καὶ υἱόν.

⁵ Arius: Θαλεία ibid. διὰ τοῦτο καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἦν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα· ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτόν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.

⁶ Arius: Θαλεία ibid. 9. οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη — οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος αὐτὸς τοῦ πατρὸς λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία καὶ χάριτι λέγεται υἱός καὶ δύναμις.

Arius auch keinen Anstand nimmt, Christum Sohn Gottes und Gott zu nennen.

Gegen diese Lehre des Arius trat sogleich sein Bischof Alexander von Alexandrien auf. Es ist, sagte er, gegen den Glauben der ganzen Kirche, von Christo zu behaupten, er sei ein Geschöpf, denn als solcher könnte er nicht der Erlöser sein.⁷ Auf einer Provincial-Synode in Alexandrien i. J. 321 setzte er darum die Verdammung der Lehre des Arius durch. In gleichem Sinn erklärte sich, vorzugsweise durch den Einfluss des Archidiakons Athanasius, die erste oekumenische Synode in Nicæa 325. Sie sagte von Christo das Gottsein aus und erklärte sich gegen alle Aussagen von Christo, welche ihn in die Kategorie der Geschöpfe stellten. Das Erstere that sie durch die Aussagen, Christus sei *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, γεννηθεὶς οὐ ποιηθεὶς, ὁμοούσιος τῷ πατρί*. Da wehren die beiden ersten Ausdrücke die Vorstellung des Geschöpflichkeit ab und sagen zugleich den hypostatischen Unterschied des Sohnes von dem Vater aus, der Ausdruck *ὁμοούσιος* besagt aber die Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater. Dass eben diese Ausdrücke zur Bezeichnung des Gottseins Christi gebraucht wurden, hat seinen Grund darin, dass sie gerade den Gegensatz gegen die Arianische Lehre bestimmt ausdrückten und es den Arianern unmöglich machten, in diese Ausdrücke ihre Meinung hineinzulegen.⁸

⁷ Alexander's Lehre: *Alexandri ep. ad Alexandrum ep.* (Constantinop.) bei Theodoret. *hist. eccl.* I, 4. *Alexandri ep. ad Catholicos* (bei Socrates I, 6).

⁸ Das Symbolum Nicaenum in *Eusebii Cæsariensis ep. ad suæ paræciæ homines* bei Athanasius *ep. de decretis Nicænæ synodi* und bei Theodoret. *hist. eccl.* I, 12 und in Hahn's Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche. 1842. p. 105. Die Gründe, warum gerade diese Ausdrücke gewählt wurden, gibt Athanasius ausführlich an in *ep. de decretis synodi Nicænæ* §. 19 sq. und *de synodis Arim. et Seleuc.* §. 36.

Trotz dieser Erklärung der ersten ökumenischen Synode kostete es noch einen schweren fast 60jährigen Kampf, bis der Sieg dieser Lehre erstritten war. Dem Nicänischen Bekenntnisse stellten sich jetzt zwei Partheien entgegen, von denen die eine offen, die andere versteckt den Arianismus vertrat, und verzögert wurde der Sieg des Nicenums noch dadurch, dass zwei Männer, bisher Vertreter des Nicenums, Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium, in Sabellianismus und Samosaténismus verfielen, wodurch sie das Nicenum verdächtigten.

a. Die strengen Arianer traten nach 350 auf, zu der Zeit, als es schien, dass die Vertreter des Nicänischen Bekenntnisses unterlegen seien, ihre Häupter waren der Diakon Aëtius von Antiochien, Eunomius, erst Diakon in Antiochien, dann Bischof von Cyclicus, und Acacius, Bischof von Cäsarea in Palästina. Sie hatten nur das Interesse, den Wesensunterschied des Sohnes von dem Vater recht stark hervorzuheben, und theilten darum nicht einmal das Bestreben des Arius, die hervorragende Stellung, welche der Sohn doch unter den Geschöpfen habe, und die Aufgabe, die ihm in der Welt gesetzt sei, aufzuzeigen. Der Sohn ist ein Geschöpf, wie die anderen Geschöpfe, sagten sie, und drückten das mit den Worten aus: er ist ἐκ τοῦ οὐκ ὄντος, daher sie Exukontier genannt wurden. Der Sohn, sagten sie ferner, ist nicht ewig, wie der Vater, er ist dem Vater zwar ähnlich, aber nicht hinsichtlich seines Wesens, sondern seiner Wirkung.⁹ Ja, eine Synode zu Antiochien

⁹ Von Aetius: συνταγματικόν bei Epiphanius *hær.* 76, 10.

Von Eunomius: ἐκθεσις τῆς πίστεως bei Socrates *hist. eccl.* V, 10 und ἀπολογητικός (Fragmente davon in den Schriften des Basilus M. und Gregor v. Nyss.). Gegen Eunomius: Basilus M. II. V *adv. Eunomium*. — Gregor. Nyss. II. XII. *contra Eunomium*.

Aetius: γεννητὴν φύσιν ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ οὐκ ἐνδέχεται εἶναι· τὸ γὰρ αὐτὸ εἶναί τε ἐστὶ καὶ μὴ εἶναι. Eunom.: τοῦτον

ging 361 unter dem Vortritt des Bischofs Euzoius von Antiochien so weit, dass sie sagte, der Sohn sei *κατὰ πάντα ἀνόμιος τῷ πατρὶ, οὐ μόνον κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλὰ δὴ καὶ τὴν βούλησιν*, woher sie den Namen Anomöer erhielten, und Eunomius scheute sich nicht zu sagen, dass auch der Sohn keine vollkommene Erkenntniss des Vaters habe. —

b. Die halben Arianer (Semiarianer) waren unter sich sehr verschieden. Theils wussten sie sich in den Streit nicht zu finden und hätten sie eine Entscheidung lieber vermieden, theils konnten sie das Vorurtheil gegen das *ὁμοούσιον* nicht überwinden, sie suchten daher die Mitte zu halten zwischen den Arianern und den Nicänern, kamen aber dabei doch dem Arianischen Bekenntniss viel näher zu stehen als dem Nicäenischen. Ihre Häupter waren erst Eusebius von Cäsarea und Eusebius von Nikomedien (von dem sie den Namen Eusebianer erhielten), dann Georgius von Laodicea und Basilius von Ancyra. In den Bekenntnissen, welche sie aufstellten, verwarfen sie zwar die Arianische Lehre, aber auch die *ὁμοουσία*, und das Höchste, was sie von Christo aussagten, war das, dass er dem Vater wesensähnlich (*ὁμοιούσιος*)¹⁰ sei; zuletzt aber liessen sie sich auch eine Einigung mit den Anomöern gefallen, auf Grund des Bekenntnisses, dass Christus dem Vater in allem ähnlich sei.¹¹

ἴσμεν ὅμοιον τῷ γεννήσαντι μόνον καθ' ἐξάίρετον ὁμοιότητα καὶ τὴν ἰδιάζουσαν ἔννοιαν, ὥς εἰκόνα καὶ ὥς σφραγίδα πάσης τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως.

¹⁰ Die Bekenntnisse der Semiarianer: 4 auf der Synode zu Antiochien 341 (339); die *ἐκθεσις μακροόστιχος* auf der Synode zu Antiochien 345 (alle 5 bei Athanasius *de synodis Arim. et Seleuc.* 22—26). Auf der Synode zu Ancyra 358: (*ὁ υἱὸς*) *μόνος ἐκ μόνου ὅμοιος κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρὸς* (bei Epiphanius *hær.* 73).

¹¹ Das Bekenntniss der dritten sirmischen Synode 318: *ὅμοιον δὲ λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, ὥς καὶ ἅγιοι γραφαὶ λέγουσιν τε καὶ διδάσκουσιν* (bei Athanasius *de synodis Arim. et. Sel.* 8).

c. Marcellus, Bischof von Ancyra († um 374), und Photinus, Bischof von Sirmium († um 376). Der Erstere, früher ein Vertreter des Nicænischen Bekenntnisses, scheint in dem Einwand des Arius, dass, wenn der Vater ungezeugt, der Sohn aber gezeugt sei, daraus doch ein Wesensunterschied zwischen beiden folge, eine gewisse Wahrheit erkannt zu haben, und unterschied daher in Christo zwischen dem λόγος und dem Sohn Gottes in der Art, dass er den λόγος den Ewigen, stets bei Gott Seienden und darum den Ungezeugten nannte, den Sohn Gottes aber den erst in der Zeit Entstandenen, dadurch, dass der λόγος in den aus der Jungfrau Maria geborenen Menschen Jesus eintrat. Diese Vorstellung lief aber auf Sabellianismus hinaus, denn darnach war kein hypostatischer Unterschied zwischen dem Vater und dem λόγος, war das Göttliche in Christo nur als eine Emanation gedacht und zudem nur als eine vorübergehende, denn wenn Christus sein Werk vollbracht, sollte sich der λόγος von dem Menschen Jesus wieder zurückziehen. Marcellus dachte sich aber den λόγος doch als ganz dem Menschen Jesus einwohnend und mit ihm vereint. Dagegen scheint Photinus nur eine sittlich heiligende Einwirkung des λόγος auf diesen Menschen Jesus angenommen zu haben und näherte sich damit dem Samosatenismus.

Beide wurden vielfach bekämpft, besonders von den Semiarianern, und ihre Lehre wurde auf mehreren Synoden verworfen.¹²

¹² Von Marcellus: Fragmente einer Schrift gegen Asterius ed. Rettberg s. t. Marcelliana. Gott. 1794, und sein Brief an den Röm. Bischof Julius bei Epiph. *hær.* 72, 2. Die vornehmste gegen ihn geschriebene Schrift von Eusebius *contra Marcellinum* II. II. und *de eccl. theol.* II. III.

Von Photinus sind keine Schriften mehr vorhanden. Ueber seine Lehre Athanasius *de synodis Arim. et Sel.* 26. Epiphanius *hær.* 70. Ueber Beider Lehre das Symbol der antiochenischen Synode 345

Zur Ueberwindung dieser erstgenannten Irrlehrer trug dann das Meiste Athanasius in einer langen Reihe von Schriften bei,¹³ und an ihn schlossen sich im Orient Basilus,¹⁴ Gregorius von Nazianz¹⁵ und von Nyssa,¹⁶ im Occident Hilarius von Poitiers¹⁷ und Ambrosius von Mailand an.¹⁸ So kam es zum Sieg des Nicäenischen Bekenntnisses, welches auf dem 2ten oekumenischen Concil zu Constantinopel (381) wiederholt aufgestellt wurde und dem nur noch eine Abwehr der weiter entstandenen Irrlehren hinzugefügt wurde.

und das der 1. sirmischen 351. Das antiochenische beschreibt sie so: ἐκ τότε Χριστὸν αὐτὸν γεγονέναι καὶ υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἐξ οὗ τὴν ἡμετέραν ἐκ τῆς παρθένου σάρκα ἀνείληφε πρὸ τετρακοσίων οὐχ ὅλων ἐτῶν . . . τοιοῦτοι δὲ εἰσιν οἱ ἀπὸ Μαρκελλοῦ καὶ Φωτεινοῦ τῶν Ἀγκυρογαλατῶν, οἱ τὴν προαιώνιον ὑπαρξεν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν θεότητα καὶ τὴν ἀτελεύτητον αὐτοῦ βασιλείαν ὁμοίως Ἰουδαίοις ἀθετοῦσιν, ἐπὶ προφάσει τοῦ συνίστασθαι δοκεῖν τῇ μοναρχίᾳ.

¹³ Die vornehmsten Schriften des Athanasius: a. die dogmatischen: *orationes* IV c. Arianos — *l. de incarnatione verbi Dei et c. Arianos* — *l. de trinitate et spiritu s.* — *ep. ad Adelphium* — *ep. ad Maximum* — *sermo major de fide* — *expositio fidei.* — b. zur Geschichte des Streits: *ep. de decretis synodi Nicænæ* — *ep. de sententia Dionysii* — *historia Arianorum ad monachos* — *ep. ad Serapionem de morte Arii* — *ep. ad episcopos Aegypti et Libiæ, s. encyclica c. Arianos* — *ep. de synodis Arimini et Seleuciæ habitis* — *ep. ad Afros episcopos* — *apologia c. Arianos* — *apologia ad imperatorem Constantium.* —

¹⁴ Basilus M. II. V. *adv. Eunomium* — *epp. dogm.*

¹⁵ Gregorius Naz.: 5 λόγοι Θεολογικοί — 2 *epp. ad Cledonium presbyterum.*

¹⁶ Gregorius Nyss. *oratio catechetica magna* — II. XII c. *Eunomium.*

¹⁷ Hilarius Pictaviensis: II. XII *de trinitate* — *l. de synodis s. de fide Orientalium* — *apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa* — *fragmenta XV ex opere historico.*

¹⁸ Ambrosius: II. V *de fide* — *l. de incarnationis dominicæ sacramento.*

Das Bemühen dieser Kirchenlehrer war während dieser Zeit des Streites dahin gegangen:

a. nachzuweisen, dass nur der im Nicænum bekannte Glaube der christliche, die Lehre des Arius aber wesentlich unchristlich sei. Es wurde nachgewiesen, dass nur, wenn Christus Gott, gleichwesentlich mit dem Vater sei, er den Vater vollkommen offenbaren und uns wahrhaft erlösen konnte,

b. darzuthun, dass der in dem Nicænum enthaltene Glaube kein anderer sei, als der in der Kirche von jeher bekannte, und dass man aus guten Gründen diesen Glauben nur in andere Ausdrücke gefasst habe. Von jeher, wurde nachgewiesen, hat man zu Christo als zu Gott gebetet und hat man den persönlichen Unterschied des Sohnes von dem Vater festgehalten; diess sollte mit dem Ausdrücke *ὁμοούσιος ἐκ τοῦ πατρὸς* ausgesagt und falsche Vorstellungen sollten damit abgewehrt werden,

c. waren die genannten Kirchenlehrer bemüht, eine dogmatische Terminologie aufzustellen, in der man aber noch geraume Zeit schwankte. Das Meiste leiste dafür Basilius M. Zuletzt wurde der Ausdruck *οὐσία* zu Bezeichnung des beiden Gemeinsamen, *ὑπόστασις* oder *πρόσωπον* zur Bezeichnung des sie Unterscheidenden festgestellt.

Die Versuche der Kirchenlehrer, das Verhältniss des Sohnes zum Vater als ein vernunftmässiges zu begreifen, gingen neben her und traten hinter dem Bestreben, das Bekenntniss selbst festzustellen, zurück.

2. Verhältniss des hl. Geistes zu Vater und Sohn.

Nachdem die Kirche genauere Erkenntniss von dem Sohn, als dem, von welchem das Erlösungswerk vollbracht worden war, gewonnen hatte, schritt sie fort zu genauerer Erkenntniss des hl. Geistes und seines Verhältnisses zu Vater

und Sohn. Aber eben nur genauere Erkenntniss gewann sie, denn dass der hl. Geist nach seinem Wesen mit Vater und Sohn gleich sei, war von jeher in der Kirche anerkannt. Das beweist schon die Gleichstellung des hl. Geistes mit Vater und Sohn im apostolischen Symbol. Die Meinung, dass die früheren Kirchenväter Sohn und hl. Geist nicht von einander unterschieden hätten, ist darum eine irrige.

Eine klare Erkenntniss finden wir bereits bei Irenaeus, der die wesentliche Einheit des hl. Geistes mit dem Vater ausspricht, indem er die Ausgiessung des hl. Geistes als Mittheilung Gottes bezeichnet und ebenso den hl. Geist vom Vater und Sohn unterscheidet, indem er Sohn und Geist die beiden Hände Gottes nennt, durch deren eine er die Welt aus dem Nichts hervorgerufen, während er durch die andere die Dinge geordnet hat.¹⁹

So weit aber in der früheren Zeit irrthümlich von Christo gelehrt worden war, wie im Monarchianismus, so weit war es auch in der Lehre vom hl. Geist geschehen, und so weit die Kirchenlehrer selbst an einen Irrthum in der Person Christi anstriefen, so weit thaten sie es auch in der Lehre von dem hl. Geist. Es scheint darum zuweilen, als hätten sie ihn als dem Vater und auch dem Sohn untergeordnet gedacht. Zu einem solchen Subordinatianismus neigte sich Origenes, aber er bezeugt auch, dass die Kirche bis dahin nur eine sehr unbestimmte Erkenntniss vom hl. Geist hatte, und dass, was die Kirchenlehrer dieser Zeit darüber sagten, nur ihre Meinung und noch nicht Lehre der Kirche war. Dieser

¹⁹ Iren. *adv. hæreses*. IV. c. 20, 1. *Non ergo angeli fecerunt nos . . . nec alius quis præter verbum Domini nec virtus longe absistens a patre universorum. Nec enim indigebat horum (angelorum) Deus: quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

stand bis dahin nur fest, dass der hl. Geist in Ehre und Würde dem Vater und Sohn gleich stehe,²⁰ und erst eine genauere Erkenntniss des Sohnes führte zu genauerer Erkenntniss des hl. Geistes. Jene musste also abgewartet werden. Aus diesem Grund hat auch das erste ökumenische Concil sich noch nicht näher mit der Lehre vom hl. Geist befasst und scheint Athanasius bis zu einem gewissen Zeitpunkt hin Erörterungen darüber geradezu vermieden zu haben. Erst die Semiarianer trieben ihn, näher auf die Lehre vom hl. Geist einzugehen.

Gerade von denjenigen, welche sich in der Lehre von dem Sohn den Nicænern zu nähern schienen, behaupteten einige und vornehmlich Macedonius (bis 360 Bischof von Constantinopel) eine Unterordnung des hl. Geistes unter Vater und Sohn und nannten ihn einen Diener (*διάκονον καὶ ὑπηρέτην*).²¹ Jetzt versammelte Athanasius 362 eine Synode in Alexandrien, auf der das Anathem über diejenigen ausgesprochen wurde, welche den hl. Geist ein *κτίσμα* nannten und von ihm sagten, er sei getrennt von dem Wesen Christi, und diese nannte man *πνευματομάχους* oder Macedonianer. Das 2te ökumenische Concil sprach sich dann dahin aus, dass der hl. Geist sei *κύριον, ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον*. Den Ausdruck *ὁμοουσίαν* brauchte man aber auch jetzt noch nicht vom hl. Geist, wahrscheinlich aus Rücksicht auf die Orientalen, welche doch noch lange schwankten, denn noch kurz vor dem 2ten ökumenischen Concil hatte Gregorius

²⁰ Origines *de principiis* I. præf. §. 4. *Tum deinde honore ac dignitate patri et filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum. In hoc enim non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus, vel filius etiam Dei ipse habendus sit nec ne, sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura et sagaci perquisitione investiganda.*

²¹ Die Lehre des Macedonius bei Sozom. IV, VI. Theodoret. h. eccl. II, 6.

von Nazianz gesagt, dass unter ihnen sehr verschiedene Vorstellungen über den hl. Geist gehegt wurden.²² Es war auch die Meinung der meisten Väter dieser Zeit, dass die Gottheit des hl. Geistes in der hl. Schrift nicht so klar ausgesprochen sei, wie die des Sohnes, darum berief man sich zum Beweis für die Gottheit des hl. Geistes mehr auf die gleichen Wirkungen, welche in hl. Schrift vom hl. Geist ausgesagt wurden, und auf die Gleichstellung von Vater, Sohn und hl. Geist, wie sie sich schon im apostolischen Symbol findet.

Die Lehre von der Gottheit des hl. Geistes war jetzt erstritten,²³ über das Verhältniss des hl. Geistes zum Sohn entspann sich aber noch eine Frage. In dem Symbol der 2ten ökumenischen Synode war, wohl im Anschluss an Joh. 15, 26, gesagt worden, der hl. Geist gehe aus vom Vater. Daran glaubten die griechischen Kirchenlehrer um so fester halten zu müssen, als Marcellus von Ancyra sich für das Ausgehen des hl. Geistes von Vater und Sohn in der Art ausgesprochen hatte, dass der Unterschied von Vater und Sohn dadurch verwischt wurde. Dagegen waren lateinische Kirchenlehrer und unter ihnen Augustin der Meinung, man dürfe, da der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater sei, den hl. Geist nicht einseitig nur als aus dem Wesen des Vaters ausgehend betrachten, sie sagten also: *procedit spiritus s. a patre filioque*. Dazu bekannte sich dann auch das s. g. sym-

²² Gregorius Naz. *or. theol.* V. 5 *de spiritu s.* Τῶν δὲ καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο (τ. ἁγ. πνεῦμα) ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοὶ τῆς γραφῆς, ὥς φαοῖν, ὥς οὐδὲν ἕτερον σαφῶς δηλώσας.

²³ Die vornehmsten Schriften über die Lehre vom hl. Geist: von Athanasius: *epp. IV ad Serapionem* — *l. de trinitate et spiritu s.* — von Basilius M.: *l. de spiritu s. ad Amphilochem* — von Gregorius Naz.: *λόγοι θεολογικοί* — von Gregorius Nyss.: *oratio catechetica magna* — von Ambrosius II. *III de spiritu s.*

bolum Athanasianum und auf der Synode zu Toledo 589 wurde in das Symbol der öekumenischen Synode ausdrücklich der Ausdruck *filioque* eingerückt.

Ohne dass jetzt schon Streit darüber entstanden wäre, nahm doch die lateinische Kirche im Laufe der Zeit mehr und mehr Parthei für diesen Zusatz, während die griechische Kirche bei der ursprünglichen Fassung des Symbols verblieb, in Folge dess späterhin dieser Unterschied ein vornehmlicher Grund zur Trennung der Kirche wurde. —

Abschluss des Dogmas von der Trinität.

Die symbolische Entwicklung des Dogmas von der Trinität ist damit zum Abschluss gekommen. Man hatte begonnen mit dem Verhältniss des Sohnes zum Vater und die Gottheit oder Gleichwesenheit des Sohnes so festgestellt, dass die entgegenstehenden Irrthümer abgewehrt waren, von da war man weiter fortgeschritten zu den gleichen Aussagen vom hl. Geist. Von dreien, die man unter dem Ausdruck *τριάς*, *trinitas* befasste, war also die Gleichwesenheit ausgesagt. Diese drei aber wurden wieder unterschieden als Vater, Sohn und Geist.

Sache der Dogmatiker war es dann, die Lehre dogmatisch genauer auszubilden. Jeder der drei Personen wurde ihre besondere Eigenthümlichkeit (*ἰδιότης*) zugewiesen, dem Vater die Ungezeugtheit (*ἀγεννησία*), dem Sohn das Gezeugtsein (*γεννησία*) dem hl. Geist das Ausgehen (*ἐκπόρευσις*). Das Bemühen war aber vor allem dahin gerichtet, die Lehre von der Trinität so darzustellen, dass jeder Schein von Tritheismus wegfiel, und die Gleichwesenheit so hervorzuheben, dass keine Art von Subordination Platz hatte.

Für die dogmatische Ausbildung des Dogmas hat am meisten Augustin gethan, dessen Auffassung dann in das s. g. *symbolum Athanasianum* oder *quicunque* überging, welches wahrscheinlich gegen Ende des 5. Jahrhunderts verfasst worden

ist.²⁴ Augustin hat sich auch viel bemüht, ein spekulatives Verständniss dieses Dogmas zu gewinnen. Eine falsche Anwendung der aristotelischen Logik verführte dann den Johannes Philoponus (im 6. sec.), die Lehre so darzustellen, dass man zur Vorstellung eines Tritheismus kam.²⁵

II. Die Lehre von der Person des Mensch gewordenen Erlösers.

Baur, die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes etc. — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi etc. t. I und II.

Nachdem das Verhältniss des Sohnes zum Vater genauer erkannt worden war, lenkte sich die Aufmerksamkeit auf die Person des Mensch gewordenen Erlösers. Zwar hat die Kirche von Anfang an von Christo beides bekannt, dass Er

²⁴ Symbolum Athanasianum s. quicumque . . . *Fides catholica hæc est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas. Qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus. Increatus pater, increatus filius, increatus et spiritus sanctus; immensus pater, immensus filius, immensus et spiritus sanctus; æternus pater, æternus filius, æternus et spiritus sanctus, et tamen non tres æterni sed unus æternus . . . Ita Deus pater, Deus filius, Deus et spiritus sanctus, et tamen non tres Dii, sed unus est Deus . . . Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus. Filius a patre solo est, non factus nec creatus sed genitus; spiritus sanctus a patre et filio, non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens. Unus ergo pater, non tres patres, unus filius, non tres filii, unus spiritus sanctus, non tres spiritus sancti. Et in hac trinitate nihil prius, nihil posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales, ita ut per omnia . . . et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit.*

²⁵ Auszüge aus Philoponus *διατητής* bei Joh. Damascenus *hær.* 83.

wie wahrhafter Gott, so auch wahrhafter Mensch sei, aber wie sich beides, das Göttliche und Menschliche, in Ihm zu einander verhalte, und was das sei, wodurch beides zu der Einen Person des Gottmenschen geeinigt wurde, das war doch noch nicht klar erkannt und wurde es jetzt erst im Streit wider Irrlehrer, welche in dieser Periode auftauchten.

1. Schon in der vorhergegangenen Periode war die Kirche veranlasst worden, die Lehre von der Menschheit Christi den Häresien gegenüber hervorzuheben, denn der Doketismus leugnete sie. Es geschah das in allen *regulis fidei*, am bestimmtesten in der des Origenes.²⁶ Gleich richtig erkannte man, dass der Erlöser zum Behufe seines Erlösungsgeschäftes wie Mensch, so auch Gott sein musste, und das sprach insbesondere Irenaeus sehr klar und bestimmt aus.²⁷)

Wenn man aber die Menschheit Christi geltend machte, dachte man dabei vorzugsweise an seine Leiblichkeit, weil diese von den Doketen geleugnet wurde, wollte jedoch damit

²⁶ Origenes *de principiis* l. I, præf. §. 4 . . . Qui cum in omnium conditione patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu s. est. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate, et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus; vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem, conversatus cum discipulis suis, assumptus est.

²⁷ Irenæus *adv. hæreses* III, 18, 7. Oportebat enim eum, qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est hominem, qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte. — IV, 33, 4. Ἀνακρινεῖ δὲ καὶ τοὺς Ἑβραίους: πῶς δύναται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἦν τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθῃ εἰς ἄνθρωπον; —

nicht ausschliessen, dass Christus als wahrer Mensch aus Leib und Seele bestehe, sondern war vorerst eben nur weniger veranlasst, es bestimmt hervorzuheben. Von Tertullian aber geschah es und noch bestimmter von Origenes. Der Letztere stellt auch Untersuchungen über das Verhältniss des ewigen λόγος zu dem Menschen Christus an, und gerade für dieses Verhältniss wird es ihm sehr wichtig, eine vollständige menschliche Seele geltend zu machen. Der λόγος, ist sein Gedanke, muss sich anders zu dem Menschen Christus verhalten, als zu den übrigen Menschen, er muss in die engste und innigste Verbindung mit ihm treten, das geschieht aber so, dass er sich mit der Seele Christi, die eine ganz reine ist, verbindet.²⁸⁾ Origenes hebt dabei noch aus-

²⁸⁾ Origenes de principiis l. IV, 31. *Volens igitur filius Dei pro salute generis humani apparere hominibus et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam: nostrarum quidem animarum similem per naturam, proposito vero et virtute similem sibi et talem, qualis omnes voluntates et dispensationes verbi ac sapientiæ indeclinabiliter possit implere. Quod autem habuerit animam, manifestissime in evangelis designat ipse salvator . . . Nec tamen ita dicimus fuisse filium Dei in illa anima, sicut fuit in anima Pauli vel Petri cæterorumque sanctorum, in quibus Christus similiter ut in Paulo loqui creditur. Sed de illis omnibus illud sentiendum est, quod scriptura dixit „quia nemo mundus a sorde“ etc. Hæc vero anima, quæ fuit in Jesu, priusquam sciret malum, elegit bonum; et quia dilexit justitiam et odit iniquitatem, propterea unxit eam Deus etc. — Id.: l. II, 6, 3. Illa anima . . . ab initio creaturæ et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhærens, utpote sapientiæ et verbo Dei et veritati ac luci veræ et tota totum recipiens atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens: facta est cum ipso principaliter unus spiritus . . . Hac ergo substantia animæ inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur Deus homo illa substantia media existente, cui utique contra naturam erat non corpus assumere. Sed neque rursus anima illa utpote substantia rationabilis, contra naturam habuit capere Deum, in quem velut in verbum et sapientiam et veritatem tota jam cesserat. Unde et merito pro eo, vel quod*

drücklich hervor, dass bei aller noch so innigen Verbindung beides, das Menschliche und das Göttliche, in seiner Eigenthümlichkeit verbleibt und keines in das andere aufgeht. Freilich kommt er dann in der näheren Darlegung dieses Verhältnisses doch zu einer Vorstellung, der zufolge das Menschliche in Christo immer mehr verschwand, aber das ist sein Irrthum, und er ist damit der Regel untreu geworden, die er doch selbst aufgestellt hatte.

So waren in der vorhergehenden Periode schon alle Momente, welche in der Lehre von der Person Christi in Betracht kommen, wenigstens in allgemeinen Umrissen anerkannt, die wahre Menschheit Christi, zu der Leib und Seele gehört, und die innige Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person.

2. In unserer Periode wurde nun zunächst festgestellt, dass man eine wahre Menschheit von Christo nicht aussagen könne ohne Annahme einer wahren, menschlichen Seele. Dazu hätte schon Arius Veranlassung geben können, denn da diesem der λόγος wesentlich nichts Anderes war, als was im Menschen die Seele ist, so konnte er auch nicht neben dem λόγος noch eine Seele in Christo annehmen. Allein damals war man noch zu viel mit dem andern Streit beschäftigt, als dass man auf diesen Punkt näher hätte eingehen mögen. Erst Apollinaris, Bischof von Laodicea, trieb dazu. Dieser ging von dem richtigen Gedanken aus, dass man sich das Göttliche und Menschliche in Christo in recht inniger Verbindung denken müsse, er meinte aber, eine vollständige Vereinigung des λόγος mit dem Menschen sei unmöglich, wenn dieser Mensch ein ganzer und vollständiger wäre, er glaubte darum, dass man in dem

tota esset in filio Dei, vel totum in se caperet filium Dei, etiam ipsa cum ea quam assumserat carne, Dei filius et Dei virtus, Christus et Dei sapientia appellatur: et rursum Dei filius, per quem omnia creata sunt, Jesus Christus et filius hominis nominatur.

Menschen Christus nicht wie in jedem anderen Menschen annehmen dürfe, dass er bestehe aus σῶμα, ψυχὴ und νοῦς oder ψυχὴ λογικὴ und ψυχὴ ἄλογος, sondern nur σῶμα und ψυχὴ ἄλογος, Leib und animalisches Lebensprincip sei in dem Menschen Christus gewesen, an die Stelle der ψυχὴ λογικὴ, des Princip der Selbstbestimmung aber sei der λόγος getreten, und so nur habe es zu einer vollen Einigung des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person kommen können. Apollinaris konnte dabei glauben, dass er die Menschheit in Christo nicht verkürze, weil er sich auch in den andern Menschen den νοῦς oder die ψυχὴ λογικὴ nicht in gleicher Weise als einen Bestandtheil des Menschen dachte, wie σῶμα und ψυχὴ ἄλογος, sondern mehr pantheistisch als eine ἐνέργεια des göttlichen πνεῦμα, aber darin lag sein Irrthum, und es erhob sich mit Recht gegen ihn der Vorwurf, dass er die Menschheit Christi verkürze. Zuerst wurde auf einer Synode zu Alexandrien 362 die Lehre von der menschlichen Seele Christi ausgesprochen, auf der 2ten öekumenischen Synode aber ausdrücklich der Apollinarismus verworfen. Die Anhänger dieser Lehre wurden Apollinaristen, auch Synusiasten genannt.²⁹⁾

²⁹⁾ Von den Schriften des Apollinaris: Fragmente bei Gregorius Nyss. (in orat. XII c. *Eunomium*), Theodoret. (in *dialogis opp. t. IV*) und bei Leontius Byzant. Gegen Apoll. schrieben: Gregorius Naz. (epp. II *ad Cledonium* und ep. *ad Nestorium*). Gregorius Nyss. (*Antirrheticus adv. Appollinarium — brevis tractatus contr. Apoll.*). Gregor Nyss. *Antirrhēt. c. 39.* εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν. Gregor Naz. orat. 46 (*Ἀπολλινάριος*) τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον τὸν ἄνωθεν ἤκοντα τὸν νοῦν μὴ ἔχειν, ἀλλὰ τὴν θεότητα τοῦ μονογενοῦς τὴν τοῦ νοῦ φύσιν ἀναπληρώσασαν μέρος γεγέσθαι τοῦ ἀνθρωπείου συγκράματος τὸ τριτημόριον· ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸν ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν ὄντων, νοῦ δὲ μὴ ὄντος, ἀλλὰ τὸν ἐκεῖνον τόπον τοῦ θεοῦ λόγον ἀναπληροῦντος.

An die Feststellung der Lehre von der wahren und vollständigen Gottheit und der wahren und vollständigen Menschheit Christi reihte sich die nähere Untersuchung der Frage, wie sich beides, Göttliches und Menschliches, in Christo zu einander verhalte.

In der Zeit des Athanasius war man damit noch nicht weiter gekommen, als dass man die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo recht bestimmt hervorhob; es kam aber darauf an, sich klar zu machen, wie man in der Vorstellung beides festhalten könne, die Einheit der Person und den Unterschied der Naturen. Da konnte es jedoch leicht geschehen, dass man in dem Eifer, das Eine festzuhalten, dem Andern zu nahe trat, und so entweder die Einheit der Person oder den Unterschied der Naturen gefährdete. Es war also die Gefahr eines zwiefachen Irrthums gesetzt, und ein solcher trat auch alsbald hervor.

Vorbereitet wurde er durch die beiden Schulen, welche in der Zeit nach Athanasius sich herangebildet hatten, die alexandrinische und antiochenische. Von diesen nahm jede an Einem Moment in der Lehre von der Person Christi ein besonderes Interesse, und stellte dieses so in den Vordergrund, dass das andere dadurch unwillkürlich verkürzt wurde, die alexandrinische Schule, deren vornehmster Vertreter Cyrill von Alexandrien war, die Einheit der Person, die antiochenische Schule, an deren Spitze in der ersten Zeit Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsuestia standen, in der späteren Zeit aber Theodoret, den Unterschied der Naturen. Jede der beiden Schulen kam auf naturgemässe Weise zu ihrem Interesse. Die alexandrinische Schule überkam das ihrige schon von Athanasius, denn dieser schon machte dem Arianismus gegenüber mit Nachdruck geltend, dass Christus nur, wenn er beides in ungetrennter Einheit war, Gott und Mensch, das Erlösungswerk vollbringen konnte. Die Alexandriner

hoben darum die Einigung der beiden Naturen zu Einer Person hervor. Es ist, sagten sie, eine vollständige Einigung des Göttlichen und Menschlichen erfolgt (*ἑνωσις φυσική*), Gott ist wirklich und im eigentlichen Sinne Mensch geworden. Sie wollten damit nicht in Abrede stellen, dass das Göttliche in Christo das Göttliche bleibe, und das Menschliche das Menschliche, aber sie wollten doch, dass man in der Wirklichkeit nicht mehr zwischen zwei unterscheiden, sondern nur von Einer Person (*μία φύσις*) sprechen solle. So gewann ihre Lehre aber doch den Schein, als ob sie den Unterschied der Naturen gefährde, zumal sie die Neigung hatten, die Einigung in überschwenglichen Ausdrücken hervorzuheben, wie sie denn die Maria gern *θεοτόκος* nannten.

Von ganz anderen Gesichtspunkten ausgehend gewannen die Antiochener ein Interesse an dem Unterschied der beiden Naturen in Christo. Sie, die fleissig Exegese trieben, wurden durch Lesung der heiligen Schrift besonders auf die menschliche Entwicklung, die Christus genommen, aufmerksam und dadurch besonders getrieben, dem Dokerismus und Apollinarismus entgegenzutreten und es hervorzuheben, dass Christus ein ganzer und wahrhaftiger Mensch gewesen sei. Dass Christus auch Gott sei, also die Menschwerdung Gottes, wollten sie nicht in Abrede stellen, und sie sprachen auch von einem Zusammengehen beider Naturen zu Einer Person, wofür sie den Ausdruck *συνάφεια* brauchten, aber bei der Beschreibung des Verhältnisses des *λόγος* zu der menschlichen Natur waren sie einseitig nur darauf bedacht, die Integrität der menschlichen Natur zu wahren, das Verhältniss beschrieben sie darum nur ähnlich dem Verhältniss, das zwischen dem Geist Gottes und den Propheten war, nannten die Einwohnung des *λόγος* eine *ἐνοίκησις κατὰ χάριν, κατ' εὐδοκίαν* und hatten weiter die Vorstellung, dass das Verhältniss erst im Laufe der Zeit enger und inniger geworden sei, in dem Maasse, als der Mensch Jesus sich von

dem λόγος heiligen und durchdringen liess. Das lief aber auf die Vorstellung hinaus, als ob Christus nur ein Mensch wäre, dem in besonderer Weise der Geist Gottes einwohne,³⁰ und als ob nicht sowohl zwei Naturen, als vielmehr zwei Personen in moralische Beziehung zu einander getreten wären,³¹ eine eigentliche Inkarnation also gar nicht Statt gehabt hätte.

So vertrat also in der Lehre von der Person Christi jede der beiden Schulen eine Seite der Wahrheit, war aber auch in Gefahr, dieselbe einseitig hervorzuheben und die andere Seite zu übersehen. Ein doppelter Irrthum war also schon präformirt, nur noch nicht ausgesprochen. Das geschah dann, indem die beiden Schulen zusammenstiessen, und zwar

³⁰ Diodorus (bei Leontius Byzant. c. Nestor. et Eutych.). *Illi (prophetæ) particulari quadam et modicata quantitate sancti spiritus gratia fruebantur, hic autem in his, quibus interdum erant illi, jugiter permanebat et gloria verbi ac sapientia replebatur, alter intelligendus procul dubio præter eum et sustinens proprie filius ac seorsum. Non enim verbum semetipsum sapientia replebat et gloria, sed alteri potius hæc, quæ sunt insignia, conferebat. Adoramus purpuram propter indutum et templum propter habitorem, formam servi propter formam Dei, agnum propter pontificem, assumptum propter assumptum, formatum in utero virginali propter omnium conditorem. His confessis rebus unam offer venerationem. Non nocebit adoratio una, si res fueris ante confessus.*

³¹ Diodorus ibid. *Maria non peperit verbum sed hominem nobis similem genuit, meliorem vero per omnia, quia de spiritu sancto. Theodorus Mops. (sein Symbolum in actis conc. Ephes. act. VI, in Mansi t. IV p. 1348):* *χρὴ δὲ καὶ περὶ τῆς οἰκονομίας . . . εἰδέναι, ὅτι ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληψε τέλειον ἐκ σπέρματος ὄντα Ἀβραὰμ καὶ Δαβὶδ . . . ὃν ἄνθρωπον ὄντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν . . . ἀπορρήτως συνῆψεν ἐαυτῷ ὅθεν δὴ . . . παρὰ πάσης τῆς κτίσεως δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν, ἀναφορὰ θεοῦ καὶ ἐννοία πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης.*

stellte sich zuerst der Irrthum heraus, zu dem die Versuchung in der antiochenischen Schule lag.

Nestorius, früher Presbyter in Antiochien und ganz der antiochenischen Schule zugethan, seit 428 Patriarch von Constantinopel, entwickelte an der Polemik gegen die von den Alexandrinern der Jungfrau Maria so gern beigelegte Bezeichnung *θεοτόκος* den ihm eigenthümlichen Irrthum. Die Jungfrau Maria, sagte er, hat nicht Gott, das Geschöpf nicht den Ungeschaffenen geboren und Gott hat keine Mutter. Die Jungfrau Maria hat nur einen Menschen geboren, der wie ein Tempel dem göttlichen *λόγος* zur Wohnung dienen sollte.³² Bei Nestorius trat es also noch deutlicher hervor, dass er sich Christum als einen Menschen denke, mit welchem Gott in Beziehung getreten sei, und er dachte sich diese Beziehung noch äusserlicher als die vorangegangenen Antiochener. Seine Vorstellung war die: der *λόγος* weilt in diesem Menschen nur als wie in einem Kleid, und der Mensch Christus ist zwar Gott, aber nur weil dieser von Anfang an in Beziehung zu dem Menschen getreten ist. Beide haben nur die Verehrung mit einander gemein, denn diese kommt dem Menschen zu wegen dieser Verbindung des *λόγος* mit ihm.

³² Von Nestorius: Reden und Briefe in lateinischer Uebersetzung bei Marius Mercator; griechische Fragmente in actis synodi Ephes. bei Mansi t. IV p. 1198; XII anathematismi gegen die anathematismi des Cyrill — Serm. I p. 54. *Non peperit Maria Deum . . . non peperit creatura eum, qui est increabilis, non recentem de virgine Deum verbum genuit pater . . . non peperit creatura increabilem, sed peperit hominem deitatis instrumentum. Non creavit Deum verbum spiritus s. . . . sed de verbo templum fabricatus est quod habitaret, ex virgine . . . Propter utentem illud indumentum quod utitur cælo . . . divido naturas, sed conjungo reverentiam . . . Alius quidem Deus verbum est, qui erat in templo, quod operatus est spiritus, et aliud templum præter inhabitantem Deum . . . conjunctionis igitur confiteamur dignitatem, naturas autem et substantias duplices, alioquin invenietur verbum Deus esse sancti spiritus creatura. Fugiamus igitur hujus confusionis errorem.*

Diese Vorstellung, von der aber Nestorius selbst nicht Wort haben wollte, dass es die seinige sei, wurde von der 3ten œkumenischen Synode zu Ephesus (431) verdammt,³³ freilich aber war da nur die alexandrinische Parthei, an deren Spitze der Patriarch Cyrill von Alexandrien, der Hauptgegner des Nestorius, stand, zu Wort gekommen. In Nestorius war also der Irrthum, zu dem die antiochenische Schule stets neigte, zu Tage getreten: es war, um die Verschiedenheit der Naturen festzuhalten, die Einheit der Person daran gegeben. Dagegen wurde aber gegen Cyrill (schon von Nestorius, dann mehr noch von Theodoret) der Vorwurf erhoben, dass er im Eifer für die Einheit der Person den Unterschied der Naturen übersehe, vielmehr eine Vermischung der beiden Naturen lehre und in Apollinarismus verfalle.³⁴ Diese Deutung seiner Lehre gab aber Cyrill nie zu.

Er war allerdings bemüht, darzuthun, dass eine wahre und wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person Statt finde, darum lehrte er auch, dass der λόγος sich an die menschliche Natur mittheile und wiederum sich das Menschliche zu eigen mache, das geschah aber, behauptete er, ohne Vermischung der beiden Naturen, die menschliche Natur bleibe stets ein anderes (ἄλλο), als die göttliche, und die göttliche bleibe stets unwandelbar.³⁵ Allein

³³ Das Ephesinische Concil stellte kein neues Symbol auf, sondern bestätigte das der 2ten œkumen. Synode und erklärte das Schreiben des Cyrill an Nestorius, das des Cœlestinus von Rom an Nestorius und die 12 Anathematismen des Cyrill für rechtgläubig.

³⁴ Nestorii ep. I *ad Cœlestinum* (b. Mansi IV p. 1031). *Est ægritudo . . . affinis putredini Apollinaris et Arii. Dominicam enim in homine unionem ad cujusdam contemperationis confusionem passim commiscent . . . carnem conjunctam deitati ad deitatem transisse blasphemant ipso verbo deificationis.*

³⁵ Von Cyrill's Schriften gehören hieher: *scholia de incarnatione unigeniti* (auch in *actis concil. Eph.* bei Mansi t. V); *l. de recta in D. N. J. Christum fide ad Theodos. imp.* (auch in *actis concil. Eph.* bei Mansi

gerade weil er die Unwandelbarkeit derselben so sehr betonte, gewann es doch den Schein, als wenn er, um doch die Einheit der Person aussagen zu können, der menschlichen Natur ihre Wahrheit absprechen müsste. War es also

t. IV); II. II *de recta fide* (auch in *actis concil. Eph.* bei Mansi t. IV); *dialogus, quod unus sit Christus; adv. Nestorii blasphemias contradictionum* II. V; *explanatio 12 capitum s. anathematismorum; apologeticus pro 12 capitibus adv. orientales episcopos; I. contra Theodoretum pro 12 capitibus* (auch in *actis concil. Eph.* bei Mansi t. V); *apologeticus ad imperatorem Theodosium*. Von seinen Briefen die bedeutendsten: *ep. ad monachos Aegypti; 3 epp. ad Nestorium; ep. ad Joannem Antiochenum*.

Apologet. pro 12 capp.: τὴν καθ' ὑπόστασιν ἑνώσιν γενέσθαι φαμέν . . . Cyrilli epp. ad Nestor. VIII bei Mansi V p. 1077: οὐδὲ γὰρ ἔστι διπλοῦς, ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, καὶ ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἐνότητα τὴν ἀμέριστον συνενεγμένος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ' εἷς ἐκ ἀμφῶν . . . In ep. II ad Succensum bei Mansi IV, 1078: κατὰ ἀλήθειάν ἐστι μιὰ φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη · εἰ γὰρ εἷς ἐστὶν υἱὸς ὁ φύσει καὶ ἀληθῶς ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος, ὁ ἀπορρήτως γεννηθεὶς, εἴτα κατὰ πρόσληψιν σαρκὸς, οὐκ ἀψύχου ἀλλ' ἐψυχωμένης νοερῶς, προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικὸς, οὐκ εἷς δύο μερισθήσεται διὰ τοῦτο πρόσωπα καὶ υἱοὺς, ἀλλὰ μεμένηκεν εἷς, πλὴν οὐκ ἄσαρκος, οὐδ' ἔξω σώματος, ἀλλ' ἴδιον ἔχων αὐτὸ καθ' ἑνώσιν ἀδιάσπαστον. Ὁ δὲ τοῦτο λέγων, οὐ φερμὸν, οὐ σύγχυσιν, οὐδ' ἑτερόν τι τῶν τοιούτων πάντη τε καὶ πάντως δηλοῖ · οὔτε μὲν ὡς ἐξ ἀναγκαίου τοῦ λόγου τοῦτο ἀκολουθήσει ποθέν. Εἰ γὰρ καὶ εἷς λέγοιτο πρὸς ἡμῶν ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ σεσαρκωμένος καὶ ἐνανθρωπήσας, οὐ πέφυρται διὰ τοῦτο, κατὰ τὸ ἐκείνοις δοκοῦν, οὔτε μὲν εἷς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μεταπεφοίτηκεν ἢ τοῦ λόγου φύσις, ἀλλ' οὐδὲ ἢ τῆς σαρκὸς εἷς τὴν αὐτοῦ · ἀλλ' ἐν ιδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου . . . ἀρρήτως καὶ ἀφράστως ἐνωθεὶς, μίαν ἡμῖν ἔδειξεν υἱοῦ φύσιν, πλὴν, ὡς ἔφη, σεσαρκωμένην.

bei Cyrill noch zweifelhaft, ob bei seiner Lehre die Integrität beider Naturen erhalten bleibe, so liess sich nicht mehr zweifeln, dass Eutyches, der Archimandrit eines Klosters bei Constantinopel, dagegen anstiess. Da dieser sich nicht vorstellig machen konnte, wie neben der Einheit der Person, auf die er einseitig alles Gewicht legte, ein Unterschied der Naturen gedacht werden könne, so nahm er keinen Anstand, diesen Unterschied auch geradezu in Abrede zu stellen. Er gab zu, dass vor der Vereinigung Christus aus zwei Naturen gewesen sei, jetzt aber, nach der Vereinigung, behauptete er, sei er nur Eine Natur. Er habe zwar einen menschlichen Leib, aber dieser sei nicht dem unsrigen gleich wesentlich.³⁶ Darnach wäre also das Menschliche in Christo auf irgend eine Weise in das Göttliche verwandelt oder von demselben verschlungen worden, und damit sprach er unumwunden den Irrthum aus, zu dem die Versuchung in der alexandrinischen Schule lag.

Zwei Irrthümer waren also im Laufe der Zeit mit Bestimmtheit herausgetreten, der eine, wornach die wirkliche Einheit der Person Preis gegeben wurde, um den Unterschied der Naturen festzuhalten, und der andere, wornach man den Unterschied der Naturen leugnete, um die Einheit der Person zu erhalten. Der erstere Irrthum wird mit dem Ausdruck Nestorianismus, der andere mit dem Eutychianismus oder Monophysitismus bezeichnet. Dieser letztere Irrthum wurde schon auf einer Synode zu Constantinopel 448 verworfen, die 4te ökumenische Synode, die chalcedonensische (451) aber erklärte sich gegen die beiden Irrthümer und

³⁶ Die Akten der (448) gegen Eutyches gehaltenen Synode in Constantinopel (bei Mansi t. VI p. 744): ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ... (742) ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν.

stellte ein Bekenntniss auf, welches zum Endzweck hatte, beides festzuhalten, die Einheit der Person und den Unterschied der Naturen, und das ist das Erträgniss des langen Kampfes, dass man erkannte, wie in der Person Christi beides mit gleicher Bestimmtheit müsse festgehalten werden. Man bekannte sich also zu dem Einen und demselben Christus, dem Sohn, Herrn, Eingeborenen, in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt (gegen Eutyches), ungesondert und ungetrennt (gegen Nestorius), so dass der Unterschied der Naturen nirgends durch die Einigung aufgehoben, vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder der beiden Naturen erhalten wird, und beide in Eine Person und Eine Hypostase zusammengehen. Man bekannte nicht einen in zwei Personen getheilten und getrennten, sondern einen und denselben Sohn und Eingeborenen.

Der einige Jahre früher geschriebene Brief des Römischen Bischofs Leo an den Patriarchen Flavianus von Constantinopel bildet die Grundlage dieses Bekenntnisses, aber so, dass die Synode nicht, wie es in diesem Brief geschah, den Versuch machte, eine nähere Vorstellung davon zu gewinnen, wie beides mit einander zu vereinen sei, die Einheit der Person und der Unterschied der Naturen.³⁷ Diess lag ausser ihrer Aufgabe, die nur dahin ging, festzustellen, welches die positiven Aussagen seien, welche man von der Person Christi zu thun habe.

Für den Augenblick war zwar weder der Nestorianismus noch der Monophysitismus überwunden, namentlich die Monophysitische Parthei erhielt sich noch geraume Zeit, sie spaltete sich aber in zwei Richtungen, von denen die eine noch innerhalb der Einen Natur einen Unterschied festzuhalten suchte, die andere ihn ganz verwarf. Allein die

³⁷ Leonis M. *ep. ad Flavianum* bei Mansi t. V, und besonders edirt v. Henke 1780. 4.

Kirche blieb stets bei dem auf dem Chalcedonense ausgesprochenen Bekenntniss, und dieses gilt als Grundbekenntniss von der Person Christi, wie das Nicænum als Grundbekenntniss von der Trinität gilt.

Die dogmatische Durchbildung übernahm vorzugsweise Johannes Damascenus.

B. Die occidentalische Kirche.

Augustinismus und Pelagianismus.

G. F. Wiggers Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. t. 2. 1831 u. 33.

Mitten in die Zeit zwischen dem arianischen und dem nestorianischen Streit fällt ein Streit über eine andere Gruppe von Lehren, dessen Schauplatz der Occident ist. Mit diesem Streit verhält es sich aber etwas anders, als mit den Streitigkeiten des Orients, denn die Lehren, um die es sich da im Occident handelte, waren in der vorangehenden Zeit noch nicht so Gegenstand der Forschung gewesen, wie die Lehren, welche in jenen Streitigkeiten des Orients zur Sprache gekommen waren. Man kann also nicht sagen, dass der Streit ein schon in der Zeit vorbereiteter war.

Darum ist hier sogleich mit dem Bericht über den Streit zu beginnen.

Den Anlass zum Streit hat Pelagius gegeben, ein britischer Mönch, der zu Anfang des 5. Jahrhunderts nach Rom kam.¹ Ihm zur Seite stellte sich gleich in der er-

¹ Von den Schriften des Pelagius haben sich in den Werken des Hieronymus erhalten: *expositiones in epp. Pauli* — *ep. ad Demetriadem* (bes. ed. Semler 1775) — *libellus fidei ad Innocentium I.* . . . Sonst noch Fragmente aus anderen Schriften bei Augustinus, Hieronymus und Marius Mercator.

J. L. Jacobi, die Lehre des Pelagius 1842.

sten Zeit Coelestius, früher Advokat,² in der späteren Zeit war der Bischof Julianus von Eclanum der vornehmste Vertreter seiner Lehre.³ Man kann den Pelagius als den Vertreter der Auffassung des sittlich praktischen Lebens betrachten, welche die im Mönchthum dieser Zeit gewöhnliche war, diese aber stiess in Rom mit einer andern tiefer gehenden zusammen, welche von der afrikanischen Kirche und besonders von Augustin, dem Bischof von Hipporegius, ausging, und gegen sie richtete Pelagius seinen Angriff, in guter Meinung, denn er war ein Mann von aufrichtig sittlichem Streben, der aber der tieferen Erkenntniss entbehrte. Er begann damit, dass er die Lehre von der aus dem Fall Adam's stammenden Unfreiheit des menschlichen Willens, welche gerade in Rom damals viel in Umlauf war, bestritt. Der Streit verbreitete sich aber von da aus bald über die ganze Anthropologie, und bald zeigte es sich, dass Pelagius anders lehrte über Erbsünde, Freiheit und Gnade, als Augustin, der im Widerstreit gegen Pelagius sich selbst und die Kirche über die rechte Lehre, die darüber aufgestellt werden musste, zum Bewusstsein brachte.⁴

I. Die Lehre des Augustinus und Pelagius.

1. Augustin's Lehre ging von der Ueberzeugung aus, dass der Mensch im gegenwärtigen Zustand ganz sünd-

² Von *Cælestius* nur Fragmente aus seiner Schrift *libellus fidei* bei Augustinus *d. pecc. orig.*

³ Fragmente aus Julian's Schrift *ad Turbantium* II. IV bei Aug. in I. II. *de nuptiis* und in II. *ctr. Julianum*. Die Schrift II. VIII *ad Florum* ep. fast ganz in Augustin's *op. imp.*

⁴ Die wichtigsten Schriften des Augustin (sämmtlich in t. X der Benediktiner Ausgabe): *de peccatorum meritis et remissione* — *de natura et gratia* — *de gestis Pelagii* — *de gratia Christi et peccato originali* — *de nuptiis et concupiscentia* — *contra duas epp. Pelagianorum* — *contra Julianum* — *opus imperfectum contra secundam Juliani responsionem*.

haft sei. Von diesem Zustand sagte er aber, er sei ein erst überkommener, nicht der ursprüngliche Zustand des ersten Menschen. Er nahm vielmehr an, Adam sei von Gott nach Leib und Seele vollkommen gut geschaffen worden, und sei so organisirt gewesen, dass das Böse weder als innere, noch als äussere Macht über ihn Herr werden konnte, aber die Möglichkeit zu sündigen hatte Adam, und als Gott eine Probe mit ihm anstellte, bestand er diese nicht, sondern versündigte sich durch Ungehorsam gegen Gott. In Folge dessen ging nun eine Umkehr in seinem ganzen Zustand vor. Er wurde aus dem Garten Eden verwiesen und verlor die ursprüngliche Vollkommenheit (*justitiam originalem*), der Leib wurde der Krankheit und dem Tode unterworfen und die Lust zum Bösen (*concupiscentia*) bemächtigte sich seiner. Dadurch war er aber dem Satan verfallen und der Zorn Gottes ruhte auf ihm. Dieser Zustand ist dann von Adam übergegangen auf das ganze Menschengeschlecht. Das ganze Menschengeschlecht ist jetzt böse, hat kein Vermögen zum Guten, sondern Lust zum Bösen, und ist darum dem Tod und der Verdammniss anheimgefallen.⁵ Anders konnte es auch nicht kommen, denn Adam konnte auf seine Nachkommen keinen andern Zustand vererben, als den, der ihm selbst eigen war: eben darum nennt man auch diesen von Adam an alle Menschen überkommenen Zustand Erbsünde (*vitium originis, peccatum originale, peccatum quod originaliter trahitur*), denn derselbe kommt durch natürliche Abstammung als eine unvermeidliche Nothwendigkeit an die Menschen.⁶ Wenn sie alle aber um dieses Zustandes willen

⁵ Aug. d. civit. D. XIV, 1. (*a primis parentibus*) *admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura humana mutaretur etiam in posteris obligatione peccati et mortis necessitate transmissa.*

⁶ Aug. de pecc. mer. et remiss. I, 9. *Per unum, inquit (apostolus), hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors. Hoc propagationis est, non imitationis. Nam si imitationis, per diabolum*

die Verdammniss trifft, so ist das doch nur eine gerechte Strafe, denn Adam hat alle Menschen in seiner Person mitbefasst, so dass seine That als die Gesamthat des menschlichen Geschlechts betrachtet werden muss, für welche darum auch alle verantwortlich sind.⁷

Dieser Zustand des Menschen ist also ein so verderbter und hilfloser, dass allein durch göttliche Hülfe eine Aenderung desselben eintreten kann. Eine solche tritt aber ein. Sie beginnt mit der Taufe. Die Taufe ist der erste Akt, durch den Gott wieder in Beziehung zu dem Menschen tritt; durch sie wird die Schuld der Erbsünde hinweggenommen, des Teufels Macht über die Menschen gebrochen und ihnen Vergebung ihrer Sünden zugesprochen.⁸ Eben darum ist die Taufe absolut nothwendig, auch für die Kinder.⁹ Aber nur der Anfang zur Heilung des Menschen

diceret. — d. pecc. orig. c. 38. Deus nihil fecit nisi quod hominem voluntate peccantem justo iudicio cum stirpe damnavit et ideo ibi quidquid etiam nondum erat natum, merito est in prævaricatrice radice damnatum; in qua stirpe damnatâ tenet hominem generatio carnalis.

⁷ Aug. de nupt. et concup. II, c. 5. *Per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes illi unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt.*

⁸ Aug. ctr. Julianum l. VI, c. 14. *Absit ut ego inanem dicerem gratiam lavacri illius, in quo renatus sum ex aqua et spiritu, qua liberatus sum a reatu omnium peccatorum vel quæ nascendo traxeram vel quæ male vivendo contraxeram; qua liberor ut sciam ne intrem in tentationem, a concupiscentia mea abstractus et illectus atque ut exaudiar dicens cum consortibus meis: dimitte nobis debita nostra; qua liberabor, ut spero, in æternum, ubi jam nulla lex in membris meis repugnet legi mentis meæ.*

⁹ Id. d. pecc. mer. III, c. 4. *Unde fit consequens ut, quoniam nihil agitur aliud, cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur ecclesiæ, i. e. Christi corpori membrisque socientur, manifestum sit, eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere. Non autem damnari possent, si peccatum utique non haberent. Hoc quia illa*

wird durch die Taufe gemacht, denn der Mensch muss ja auch umgewandelt werden und muss das in ihm ganz erloschene Vermögen, gut zu handeln, wieder erhalten, das kann aber allein durch Gott geschehen und geschieht durch Seine freie Gnade.¹⁰ Die göttliche Gnade besteht aber nicht etwa nur darin, dass sie dem Menschen eine Lehre gibt oder ein Gesetz vorschreibt, denn damit wäre dem Menschen nicht geholfen, da er keine Kraft hat, darnach zu handeln, sondern die Gnade besteht in der Mittheilung, genauer in Neuschaffung des Vermögens zum Guten, sie ist eine Wirkung Gottes auf den Verstand und den Willen des Menschen, der zufolge er wieder heilig und vor Gott gerecht wird.¹¹ Sie also und sie allein vollzieht im Menschen das ganze Geschäft der Bekehrung, und das nur dadurch, dass sie unwiderstehlich wirkt.¹² Durch sie auch gelangt der Mensch erst wieder

ætas nulla in vita propria contrahere potuit, restat intelligere . . . trahere parvulos originale peccatum.

¹⁰ *Id. de nat. et gr. c. 4. Hæc autem Christi gratia, sine qua nec infantes nec ætate grandes salvi fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod et gratia nominatur.*

¹¹ *Gratia occulta inspiratio Dei — inspiratio bonæ voluntatis atque operis — inspiratio dilectionis.*

Id. de corrept. et gr. c. 2. Intelligenda est gratia Dei per Jesum Christum, D. N., qua sola homines liberantur a malo et sine qua nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando sive agendo faciunt bonum, non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut præstante ipsa faciant cum dilectione, quod sciunt. . . de grat. Chr. 24: Fateantur (Pelagiani) non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates.

¹² *Id. de corrept. et gr. c. 12. Si in tanta infirmitate vitæ hujus ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent, si vellent, nec Deus in eis operaretur, ut vellent, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent. . . Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ ut divina gratia indeclinabiliter et in-*

zur Freiheit, denn jetzt erst kann er aus freiem Willen wieder das Gute thun, während er zuvor nur frei war im Bösesthum.¹³

2. Der Lehrbegriff des Pelagius. Im Gegensatz gegen Augustin denkt Pelagius von dem gegenwärtigen Zustand des Menschen so gut, dass er gar nicht Ursache hat, wie Augustin einen grossen Unterschied zwischen dem jetzigen und dem ursprünglichen Zustand anzunehmen, er denkt aber auch von dem ursprünglichen Zustand anders. Zwar sagt er von Adam, dass dieser von Gott gut geschaffen worden, nimmt aber doch zugleich an, dass er mit sinnlicher Lust (*concupiscentia*), die aber nichts Sündliches war, behaftet gewesen.¹⁴ Nach ihm hatte Adam das Vermögen zu beidem, zum gut und böse handeln.¹⁵ Indem er sich für das Letztere entschied, zog er sich freilich als Strafe von Gott die Vertreibung aus dem Paradiese zu, aber auf sein sittliches Vermögen hatte der Fall keinen Einfluss,¹⁶ noch viel weniger hatte er Folgen für die Nachkommen.

superabiliter ageretur et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.

¹³ Id. *de spirit. et lit.* 30. *Liberum arbitrium non evacuatur per gratiam sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligitur.*

¹⁴ Julianus bei Aug. *op. imp.* I, c. 71. *Hanc autem voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse, res illa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit. . . Non ergo potuit hæc concupiscentia, quæ, cum modum non tenet, peccat, cum vero intra limitem concessorum tenetur, affectio naturalis et innocens est — non, inquam, potuit fructus esse peccati, quæ docetur, non suo quidem vitio sed voluntatis, occasio fuisse peccati.*

¹⁵ Julianus bei Aug. *op. imp.* VI, c. 11. *Factus est (homo), qui peccare et non peccare posset: cum peccavit, fecit quod non debuit quidem sed potuit tamen. — d. nat. de grat. c. 49. Velimus nolimus, habere nos asserit (Pelagius) non peccandi possibilitatem, quam naturæ insitam dicit.*

¹⁶ Julianus bei Aug. *op. imp.* I, c. 91. *Liberum arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata.*

Diese sind vielmehr von Natur mit denselben Gaben ausgestattet wie Adam.¹⁷ Die Erbsünde ist also ganz geleugnet. Eben so wenig trifft die Nachkommen um der Sünde Adam's willen irgend eine Schuld oder Strafe,¹⁸ und auch der Tod ist nicht eine Folge der Sünde Adam's, denn Adam wäre gestorben, wenn er auch nicht gesündigt hätte.¹⁹ Dass viel Sünde in der Welt ist, will Pelagius zwar nicht in Abrede stellen, aber das hat nach ihm seinen Grund theils in dem bösen Beispiel, theils darin, dass bei den jetzt als Kindern geborenen Menschen die früher als die Vernunft sich entwickelnde Sinnlichkeit leicht ein Uebergewicht bekommt, immerhin aber hätten die Menschen auch jetzt noch genug Kraft, um das Sündigen zu vermeiden.²⁰ Wo sie es nicht thun, da bedürfen sie freilich der Vergebung der Sünden, und diese wird ihnen durch die Taufe zu Theil, aber da es Menschen geben kann, die sich ihr Leben lang vor Sünden hüten, so kann Pelagius nicht mit Augustin sagen, dass die Taufe zum Heil schlechterdings nothwendig sei, sie ist es nicht für diejenigen, welche keine Sünde begangen haben, also in allen Fällen nicht für die Kinder.²¹ Weil indess die Kirche doch von jeher die Taufe als eine Bedingung zur Seligkeit betrachtet hatte, so will Pelagius, dass die Kinder

¹⁷ Auf der Synode von Karthago 412 sind die Sätze verdammt: c. II. *quoniam peccatum Adæ ipsum solum et non genus humanum læserit.* c. III. *quoniam parvuli qui nascuntur in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante prævaricationem.*

¹⁸ Julianus bei Aug. op. imp. I, c. 122. *Nemo naturaliter malus est, sed quicumque reus est, moribus non exordiis accusatur.*

¹⁹ Auf der Synode von Karthago der Satz verdammt: *Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset, h. e. corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturæ.*

²⁰ Auf derselben Synode der Satz verdammt: *quoniam infantes, etiamsi non baptizantur, habeant vitam æternam.*

²¹ Auf derselben Synode der Satz verdammt: *quoniam et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, i. e. sine peccato.*

getauft werden, er gibt der Kindertaufe aber die allgemeine Bedeutung, dass durch sie den Kindern die Wohlthaten des Christenthums zugeführt werden, und sagt, dass die Taufe überhaupt für Jeden nothwendig sei, der des Himmelreichs theilhaftig werden wolle.²² Da ferner nach Pelagius der Mensch noch im Besitz aller seiner Kräfte zum Guten ist, so bedarf er auch nicht einer göttlichen Gnade im Sinne Augustin's, denn er kann ja darnach aus eigener Kraft das alles werden, was nach der Annahme Augustin's der Mensch nur durch die göttliche Gnade werden kann. Zwar behaupteten die Pelagianer, dass sie die Gnade Gottes sehr hoch anschlugen, aber nie fassten sie wie Augustin die Gnade als eine innere Einwirkung auf den Menschen oder gar als ein inneres Schaffen, sondern immer war sie ihnen nur etwas, das in der Form der Lehre oder des Beispiels oder des Gesetzes von aussen her an den Menschen herangebracht wird, seinen Verstand erleuchtet, aber nicht auf seinen Willen²³ wirkt. Zudem lehrten sie, dass sie nur dem mitgetheilt werde,

²² Aus des Cælestius lib. fidei bei Aug. d. pecc. orig. c. 5. *Infantes debere baptizari in remissionem peccatorum . . . confitemur, quia Dominus statuit regnum cælorum non nisi baptizatis posse conferri . . . c. 6. In remissionem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur; quod longe a catholico sensu alienum est, quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturæ delictum sed voluntatis esse monstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diversa baptismatis genera facere videamur; et hoc præmunire necessarium est, ne per mysterii occasionem ad creatoris injuriam malum, antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam.*

²³ Pelagius bei Aug. de grat. Chr. c. 7. . . *gratiæ suæ auxilium subministrat, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam . . . quam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei esse adjutorio confitemur. Adjuvat enim nos Deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne præsentibus occupemur, fu-*

der sich ihrer würdig gemacht (*gratiam secundum merita dari*). Allein Pelagius behauptete, dass nur bei dieser Lehre die menschliche Freiheit gewahrt werde, während sie bei der Augustinischen Lehre von der Gnade gänzlich verloren gehe: denn Pelagius wusste die menschliche Freiheit nicht anders zu definiren, denn als das Vermögen, gut und böse zu handeln, und von dieser Freiheit behauptete er, dass sie dem Menschen unverlierbar eingepflanzt sei.²⁴

II. Augustinismus und Pelagianismus im Verhältniss zu einander.

Der Lehrbegriff Augustin's hat seinen tiefsten Grund in der rechten Erkenntniss der Heiligkeit Gottes. In dem Lichte dieser Erkenntniss erschien dem Augustin die Verschuldung des Menschen so gross, dass er allein in Christo für ihn Rettung vor der Verdammniss fand, und erschien ihm die Sünde

tura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiformi et ineffabili dono gratiæ cælestis illuminat. . . Qui hæc dicit, gratiam tibi videtur negare? An et liberum hominis arbitrium et Dei gratiam confitetur? Julianus bei Aug. op. imp. I, 94. Gratiam Christi multiplicem confitemur. . . Bonæ itaque voluntati innumeras adiutorii divini adesse species non negamus; sed ita ut non per adiutorii genera aut fabricetur quæ fuerit arbitrii destructa libertas, aut aliquando, ea exclusa, vel boni vel mali cuiquam necessitas credatur incumbere — verum arbitrio libero omne adiutorium cooperatur.

²⁴ Pelagius bei Aug. d. grat. Chr. c. 18. *Habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam, quæ ex voluntate hominis diversa gignat et pariat et quæ possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum. . . c. 31. ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus, quod in omnibus bonis operibus divino adjuvatur semper auxilio . . . quam liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judæis atque gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium æqualiter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia.*

und das Verderben des Menschen so gross, dass er allein noch in der Gnade Gottes ein Heil für den Menschen sah. Durch die Lehre Augustin's ist die Bedeutung der Erlösungsthat Christi in das rechte Licht gesetzt und die Erlösung durch Christum als durchaus nothwendig anerkannt. Pelagius dagegen verkannte den Umfang der Verderbtheit des Menschen und die Tiefe seines Falles, weil er keine rechte Vorstellung von der Heiligkeit Gottes hatte, und überschätzte das dem Menschen nach seiner Annahme noch gebliebene Vermögen so sehr, dass er weder eine Gnade Gottes im Augustinischen Sinn für den Menschen brauchte, noch die Erlösung durch Christum als unbedingt nothwendig für das Heil ansah. Genau genommen hatte ihm die Erscheinung Christi und sein Werk auch eine ganz andere Bedeutung als dem Augustin. Nicht sollte Christus dem Menschengeschlecht ein Heil bringen, das es sonst gar nicht erreichen konnte, sondern Er sollte ihm die Erreichung desselben nur leichter machen, indem Er dem Menschen dringlicher, als das das Naturgesetz und das mosaische Gesetz gethan hatte, einschärfte, dass er seine sittliche Kraft zu heiligem Leben verwenden solle, und indem Er ihm Sittengesetze gab, welche noch deutlicher den Willen Gottes erkennen liessen.²⁵

²⁵ Auf der Synode zu Karthago der Satz verdammt: *quoniam lex sic mittit ad regnum cælorum sicut et evangelium.*

d. p. org. c. 26. *Non igitur, sicut Pelagius et ejus discipuli, tempora dividamus, dicentes, „primum vixisse justos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia“. Ex natura, scilicet ab Adam tam longa ætate, qua lex nondum erat data. „Tunc enim, ajunt, duce ratione cognoscebatur creator et quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus, non lege literæ sed naturæ. Verum vitiat moribus, inquiunt, ubi cæpit non sufficere natura jam decolor, lex ei addita est, qua, vel ut luna, fulgori pristina detrita rubigine redderetur. Sed postea, quum nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo prævaluit, cui sanandæ lex parum valeret, Christus advenit, et tamquam morbo desperatissimo, non per discipulos, sed per ipsum medicus ipse subvenit.“*

Vor allem in dieser Lehre von der Bedeutung der Erscheinung Christi erwies sich die Lehre des Pelagius als unwahr, wie sich hinwiederum die Lehren Augustin's gerade in der Annahme der unbedingten Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum als wahr erwiesen. Wenn endlich Pelagius ein noch vorhandenes Vermögen zum Guten in dem Menschen annahm, während Augustin ein solches gänzlich in Abrede stellte, so hat diess seinen letzten Grund darin, dass Pelagius eine andere Vorstellung von dem hatte, was wahrhaft gut ist, und den schon gut nannte, der das Gesetz äusserlich erfüllte, während Augustin nur den gut nennen wollte, dessen ganze Gesinnung und Richtung dem Willen Gottes conform war, was nur von dem angenommen werden konnte, in dem die göttliche Gnade in Augustinischem Sinne wirksam war. So war es darnach nicht nur eine falsche Lehre, welche von Pelagius ausging, sondern er redete auch einer äusserlichen, der Tiefe entbehrenden, sittlich praktischen Richtung das Wort, während Augustin durch seine Lehre zu einer tieferen praktisch sittlichen Richtung anregte.

III. Die Stellung der Kirche zu dem Streit.

Eine Klage gegen die pelagianische Lehre wurde zuerst auf einer Synode zu Karthago (412) von dem Diakon Paulinus von Mailand erhoben, als Coelestius sich in Karthago um ein kirchliches Amt beworben hatte, und den afrikanischen Bischöfen gebührt das Lob, in der Bekämpfung des Pelagianismus nicht geruht zu haben, bis sie die ganze Kirche von dem Irrthum des Pelagius überzeugt und für die Lehre Augustin's gewonnen hatten, obgleich weder die Verwerfung des Pelagianismus so feierlich ausgesprochen worden ist, wie die des Arianismus, Nestorianismus und Monophysitismus, noch die entgegenstehende Lehre so genau ist formulirt worden. Die vornehmsten Synoden, auf denen man sich in Afrika gegen den Pelagianismus aussprach, waren die von Karthago und Mileve, 416, und eine in Karthago im Jahr

418.²⁶ Durch die afrikanische Kirche wurde auch die Römische gewonnen, obgleich diese eine Weile geschwankt hatte: der Bischof Zosimus von Rom erklärte sich 418 in einer *epistola tractoria* für die Beschlüsse der letzten Synode von Karthago und der Kaiser Honorius erliess in demselben Jahr ein Gesetz wider die Pelagianer. Auch die orientalische Kirche erklärte sich auf dem 3ten ökumenischen Concil zu Ephesus 431 für die im Abendland aufgestellte Lehre, nachdem man freilich zuvor auf 2 Synoden des Jahres 415, zu Jerusalem und Diospolis, die Lehre des Pelagius nicht als eine ketzerische hatte erkennen wollen und ohne dass man überhaupt die eigentliche Bedeutung des Augustinismus verstand.

Aber überhaupt auch nur die Hauptsätze des jetzt entwickelten augustinischen Lehrsystems eignete sich die Kirche an und gegen eine Lehre des Augustin verhielt sie sich abwehrend, gegen die von der Gnadenwahl. Zu dieser kam Augustin in folgender Weise.²⁷

Da nach seiner Lehre das Gutwerden des Menschen die alleinige That Gottes in ihm war, d. h. eine Wirkung Seiner *gratia*, so wusste Augustin auf die Frage, warum nicht alle Menschen gut würden und damit die Aussicht auf die Seligkeit gewinnen, auch keine andere Antwort, als die, dass Gott nicht auf alle diese Wirkung ausüben wolle, und er zog daraus den Schluss, dass Gott von Ewigkeit her den Beschluss gefasst habe, nur eine bestimmte Anzahl von Menschen aus der verderbten Masse auszuwählen und sie gut und selig zu machen,²⁸ die anderen aber dem verdienten Gericht zu über-

²⁶ Die Acta dieser Synoden bei Mansi IV.

²⁷ Die Hauptschriften Augustin's: *de correptione et gratia*. — *de prædestinatione sanctorum* II. II. (d. 2. s. tit. *de dono perseverantiæ*).

²⁸ Aug. *de dono pers.* c. 14. *Hæc est prædestinatio sanctorum, nihil aliud: præscientia scilicet et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Ceteri autem ubi nisi in massa perditionis justo divino iudicio relinquuntur? — d. præd. sanct. c. 18.*

lassen.²⁹ Die Masse der Menschen zerfiel ihm darnach in *prædestinati* oder *electi*, und in *reprobati*. Die Einen dienen zum Erweis der Barmherzigkeit, die Anderen zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes.³⁰ Der Grund der *prædestinatio* liegt allein in der göttlichen Barmherzigkeit und ist nicht hervorgerufen durch irgend ein Verdienst der Menschen, auch nicht durch das göttliche Vorauswissen um ihr Verhalten zu der dargebotenen Gnade,³¹ und es ist ein *decretum Dei inscrutabile*, warum Gott gerade diese auswählt. An sie allein ergeht auch der ernstlich gemeinte Ruf der Bekehrung, in ihnen allein ist die Gnade wirksam und zugleich unwiderstehlich.³²

Diese Lehre des Augustin trat erst zu Ende des Kampfes gegen den Pelagianismus bestimmter hervor und war die Hauptursache zur Entstehung des Semipelagianismus. Sie wurde zwar von vielen Anhängern des Augustin getheilt, aber die Kirche trat ihr auch während des Kampfes wider den Semipelagianismus nicht bei.

Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suæ, ut nemo de sua sed de illius erga se voluntate gloriatur . . .

²⁹ Id. de corrept. et gr. c. 13. *Hi ergo, qui non pertinent ad istum certissimum et felicissimum numerum (prædestinatorum), pro meritis justissime judicantur.*

³⁰ Id. de don. pers. c. 8. *Cur gratia Dei non secundum merita hominum datur? Respondeo, quoniam Deus misericors est. Cur ergo, inquit, non omnibus? Et hic respondeo, quoniam Deus iudex est.*

³¹ Id. de præd. sanct. c. 19. *Dicit (apostolus) ideo nos electos in Christo et prædestinatos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati . . . non quia futuros tales nos esse præscivit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiæ suæ . . . c. 10. Si quærat unde quisque sit dignus, non desunt, qui dicant, voluntate humana; nos autem dicimus, gratia vel prædestinatione divina.*

³² Id. de corrept. et gr. c. 14. *Non est itaque dubitandum, voluntati Dei . . . humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse, quod vult.*

IV. Der Semipelagianismus.

Die Lehre, welche sich zwischen Augustinismus und Pelagianismus in die Mitte stellen will.

Geffken, *historia Semipelagianismi antiquissima*. 1826.
— G. F. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus etc.* — Desselben *de Joanne Cassiano Massiliensi etc. commentt.* III. 1824—25.

Schon in Afrika rief die Augustinische Lehre von der Gnadenwahl eine kleine Bewegung hervor, und zwar unter den Mönchen in Adrumetum. Ein lauter Widerspruch gegen dieselbe erhob sich aber in Gallien und pflanzte sich von da weiter fort, so dass eine nicht geringe und lang andauernde Bewegung entstand. Man wendete gegen diese Lehre ein, dass sie die Einen zum Leichtsinn, die Andern zur Verzweiflung führe, und fand es anstössig, dass darnach Christus nicht für das ganze Menschengeschlecht, sondern nur für einen Theil desselben gestorben sei. Den lautesten Widerspruch erhoben der Abt Johannes Cassianus von Massilia³³ und der Bischof Faustus von Reji.³⁴

Beide hielten fest an der Lehre, dass Christus für alle Menschen gestorben sei,³⁵ gaben zwar zu, dass zufolge eines ewigen Rathschlusses Gottes nur einem Theil der Menschen das ewige Heil zugedacht sei, während die andern dem ewigen Verderben anheimfallen sollten, fanden aber den Grund dieses decretum Dei darin, dass Gott vorausgewusst habe, nur der eine Theil werde die dargebotene Gnade annehmen.³⁶

³³ Seine Lehre in den *collationes patrum Sceticorum* XXIV (die 13te ist gegen Augustin gerichtet) und *de incarnatione Christi adv. Nestorium* II. VII.

³⁴ Des Faustus Hauptschrift: *de gratia Dei et humanæ mentis libero arbitrio* II. II, dann *ep. ad Lucidum presbyterum*.

³⁵ Faustus verdammt auf der Synode zu Arles (472) den Satz: *quod Christus mortem non pro omnium salute suscepit*.

³⁶ Prosper in seinem Bericht an Augustin *qui autem credituri sunt . . .*

So konnten sie aber nicht lehren, ohne einige Freiheit im Menschen als noch vorhanden anzunehmen, und demzufolge konnte ihnen auch die Verderbtheit der Menschen nicht so gross erscheinen, als dem Augustin. Sie dachten sich den Menschen im gefallenen Zustand nicht als einen sittlich todten, sondern nur sittlich schwachen, nahmen an, dass das Vermögen zum Guten nicht erloschen, sondern nur geschwächt sei, und dass der Mensch das Gute noch wollen könne, ihm aber die Kraft fehle, es zu vollbringen.³⁷ Eben darum behaupteten sie auch, dass der Mensch, um vom Fall wieder aufzustehen, der göttlichen Gnade bedürfe, aber die Gnade sollte nur anregend und unterstützend der menschlichen Freiheit zur Seite stehen, und zur Bekehrung kam es darnach doch nur durch Zusammenwirken der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit.³⁸ Der Augustinischen Lehre von der Gnadenwahl war man also nur dadurch entgangen, dass man eine Lehre von Sünde und Gnade aufstellte, welche sich wieder dem Pelagianismus näherte, weshalb man diese Lehre mit dem Namen des Semipelagianismus

præscisse ante mundi constitutionem Deum et eos prædestinasse in regnum suum.

³⁷ Cassianus coll. XIII. *Non amisisse humanum genus post prævaricationem scientiam boni, apostoli sententia (Rom. 2, 14) evidentissime declaratur. Dominus ut possibilitatem boni eis inesse designaret, increpat Phariseos (Luc. 12, 57) . . . Unde cavendum est nobis, ne ita ad Dominum omnium sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id, quod malum atque perversum est, humanæ adscribamus naturæ.*

Faustus. Ita assero gratiam Dei ut . . . et libertatem voluntatis humanæ non extinctam, sed attenuatam et infirmatam esse pronuntiem.

³⁸ Cassianus coll. XIII. *Qui cum in nobis ortum quendam bonæ voluntatis inspexerit: illuminat eam confestim atque confortat, et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam vel ipse plantavit vel nostro conatu viderit emersisse. — Id. Ita semper gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adjuvat, protegit ac defendit.*

bezeichnet, und schon Prosper von Aquitanien, der dem Augustin zuerst (429) darüber berichtete,³⁹ hat sie eine zuletzt doch auf Pelagianismus hinauslaufende Häresie genannt. Allein die Bedenken gegen die Augustinische Lehre von der Gnadenwahl bewirkten doch, dass sich dieselbe lange halten konnte. Dem Prosper, der nach dem Tod des Augustin vorzugsweise den Kampf wider den Semipelagianismus fortsetzte, gelang es nicht, den Römischen Bischof Coelestin zu einem ernstlichen Einschreiten gegen denselben zu bewegen, erst musste von den Anhängern des Augustin dessen Lehre von der Gnadenwahl wenigstens milder dargestellt werden, bis sich die anderen Lehren Augustin's wieder Anerkennung erwarben und bis die Synode von Oranges (529) sich zu denselben wieder bekannte und sie als die kirchlichen geltend machte. Die Augustinische Prädestinationslehre ist auf dieser Synode nicht angenommen, aber auch nicht entschieden verworfen worden, sondern nur gegen den bedenklichsten Satz, dass Einige durch Gott zum Bösen bestimmt seien, hat die Synode sich erklärt.⁴⁰

V. Die Lehre der früheren Väter.

J. G. Walch diss. de Pelagianismo ante Pelagium in s. Miscellaneis sacris 1744.

³⁹ Von Prosper: *ep. ad Augustinum de reliquiis Pelagianæ hæreseos in Gallia* — *ep. ad Rufinum de gratia et lib. arb.* — *pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium* — *pro Augustino responsiones ad cpp. objectionum Vincentianarum* — *ctr. collatorem s. de gratia Dei et lib. arbitrio* (die Hauptschrift gegen Casian's *collatio* 13).

⁴⁰ Im Glaubensbekenntniss der Synode (bei Mansi t. VIII): *Hoc etiam secundum catholicam fidem credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.*

Wie sich Arius für seine Lehre dem Athanasius gegenüber auf die frühere Kirche zu berufen versucht hatte, so that das auch Pelagius, und es hat, flüchtig angesehen, oft den Schein, als ob er es mit mehr Recht hätte thun können, und als ob ein Theil der früheren Kirchenlehrer die Erbsünde geleugnet und eine Freiheit behauptet hätte, welche sich mit Augustin's Lehre nicht reimte. Man hat aber wohl zu beachten, dass eben Augustin zuerst den Zusammenhang dieser Lehren unter einander ins Auge gefasst und sie in engste Beziehung zur Lehre von der Erlösung gebracht hat, wozu den früheren Kirchenlehrern nicht so, wie jetzt dem Augustin, gegenüber dem Pelagius, Anlass gegeben worden war. Daher kommt es dann, dass es oft den Schein gewinnt, als ob die früheren Kirchenlehrer von Augustin abwichen. Dass sie aber vielmehr mit Augustin wesentlich eins waren, erkennt man daran, dass sie alle die Erlösung durch Christum als für das Heil durchaus nothwendig erkennen. Wer das aber einmal thut, für den gestalten sich jene andern Lehren, sobald er nur einmal auf den Zusammenhang aufmerksam gemacht ist, mit Nothwendigkeit so wie bei Augustin, und man kann mit Sicherheit behaupten, dass die früheren Kirchenväter, wenn sie auf den Zusammenhang dieser Lehren mit der von der Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum wären aufmerksam geworden, in alle Consequenzen der Lehre Augustin's eingegangen wären.

Den Urstand beschreiben die früheren Kirchenlehrer sehr mannichfaltig, sie sind aber alle einig in der Annahme eines solchen, eines Standes der ursprünglichen Vollkommenheit, des Gutseins, der Gemeinschaft und der Ebenbildlichkeit mit Gott. Auch darin sind sie einig, dass dieser Zustand aufgehört und einem Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit Platz gemacht hat.⁴¹ Dass damit der Verlust des

⁴¹ Justinus *dial. c. Tryph.* 88. ὁ (γένος τῶν ἀνθρώπων) ἀπὸ τοῦ

göttlichen Ebenbildes verbunden gewesen, sagen sie zwar nicht immer, vielmehr die meisten Kirchenlehrer sprechen von demselben als einem noch vorhandenen, aber nur dann, wenn sie darunter im Allgemeinen die geistigen Vorzüge des Menschen im Unterschied vor den anderen Geschöpfen verstehen. Sie sagen ferner, dass dieser Zustand allgemeiner Verderbtheit den Menschen vor Gott verwerflich mache, dass er darum dem Tod und Teufel verfallen sei, und dass der Fluch Gottes auf ihm ruhe. Auch dass ein Zusammenhang dieses Zustandes mit dem Fall Adam's besteht, nehmen sie alle an, aber ob und wie dieser Zustand sich von Adam fortpflanze auf die Nachkommen, wie viel dem Menschen nach dem Falle von sittlichem Vermögen geblieben sei und wie weit der Mensch der göttlichen Gnade zur Bekehrung bedürfe, darüber herrscht grosse Verschiedenheit unter den orientalischen und occidentalischen Kirchenlehrern. Die ersteren gehen auf die Frage über den Zusammenhang unserer Sündhaftigkeit mit der Sünde Adam's wenig ein, ja es finden sich bei ihnen, bei den Alexandrinern bis herab zu den Kappadociern und Antiochenern, viele Aeusserungen, die so zu lauten scheinen, als wenn sie eine Vererbung der Sündhaftigkeit Adam's auf die Nachkommen gar nicht annähmen, sie sagen vielmehr mit Nachdruck, dass der freie Wille die Ursache der Sünden sei, aber da denken sie eben an die Thatsünde, und ihr Interesse geht dabei dahin, der Meinung zu wehren, als ob der Mensch

Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφους ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἐκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου.

Athanasius de incarnat. §. 4. ἐπειδὴ ἡμεῖς καὶ πέπτωκεν ὁ ἄνθρωπος, καὶ πεσόντος αὐτοῦ τὰ πάντα τετάραται · ὁ θάνατος ἴσχυεν ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως, ἡ γῆ κεκατήραται, ὁ ἄδης ἠνοίγη, ὁ παράδεισος ἐκλείσθη, ὁ οὐρανὸς ἐθυμώθη καὶ τέλος ἐφθάρη ὁ ἄνθρωπος καὶ ἀπεκτηνώθη, ὁ δὲ διάβολος ἐνήλλετο καθ' ἡμῶν.

nicht für seine Sünde verantwortlich sei. So ist es besonders bei den Alexandrinischen Kirchenlehrern, welche den Gnostikern entgegentraten, die das Sündigen als eine Naturnothwendigkeit bezeichneten. Aus diesen Ursachen vermeiden sie es mehr, dem Zusammenhang unserer Sündhaftigkeit mit der Adam's nachzugehen, doch fehlt es nicht an Aeusserungen bei ihnen, welche beurkunden, dass sie einen solchen Zusammenhang nicht verwerfen,⁴² und dahin gehören besonders die über die Nothwendigkeit der Kindertaufe.⁴³ Origenes macht überdiess eine Ausnahme, denn nach ihm ist die Sündhaftigkeit mit der Geburt gesetzt: aber freilich hat diese Annahme bei ihm ihren Grund in seiner besonderen Lehre von der Præexistenz der Seelen.

Damit hängt es dann auch zusammen, dass alle griechischen Kirchenlehrer die Freiheit des Willens, als auch in dem gefallen Menschen noch vorhanden, sehr stark hervorheben. Es geschieht das von den Apologeten an bis herab auf die Zeit Augustin's, immer aber im Gegensatze gegen diejenigen, welche das Sündigen als eine Naturnothwendigkeit bezeichnen, oder gegen diejenigen, welche die Gnade als eine äusserlich zwingende auffassen. Oft auch sprechen sie von der Freiheit des Menschen, und meinen damit die Freiheit bei solchen, zu denen Gott schon durch das Evangelium in Beziehung getreten ist, ohne dass sie

⁴² Justinus apol. I, 61. Ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγεννήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους . . . ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν . . .

Clemens Alex. pædag. 3, 12. τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν. Orig. in lev. hom. XII, 4. Omnis homo in patre et in matre pollutus est, solus vero Jesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est.

⁴³ Origenes in Lucam hom. 15. . . quia per baptismi sacramentum natiuitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli.

aber das ausdrücklich hervorheben, und nie sprechen sie dem Menschen die Freiheit zu im Gegensatz gegen die Gnade, vielmehr wie sie die Freiheit des Menschen behaupten, so nehmen sie auch gleichsehr die göttliche Gnade zum Gutes-
thun und zur Bekehrung in Anspruch und verstehen dann unter der Gnade nicht bloss eine Belehrung und Erleuchtung, sondern auch eine innerliche Kraft und Wirkung. Das steht aber alles nicht im Widerspruch mit Augustin. Diese Kirchenlehrer sind nur noch nicht so weit gekommen, dass sie das rechte Verhältniss erkannt hätten, in dem menschliche Freiheit und göttliche Gnade zu einander stehen.

In allen diesen Stücken ist die Erkenntniss der Abendländer eine weiter geförderte. Schon Irenaeus nennt die in Allen vorhandene Sündhaftigkeit eine Folge der Uebertretung des ersten göttlichen Gesetzes, und sagt, dass wir durch die erste Geburt den Tod geerbt haben.⁴⁴ Tertullian spricht zwar von einem unschuldigen Kindesalter und meint, dass man mit der Taufe der Kinder nicht eilen solle, aber damit will er nur die wirklichen Sünden der Kinder in Abrede stellen, und er gerade behauptet die unbedingte Nothwendigkeit der Taufe, weil Jeder unrein sei, bis er in die Gemeinschaft mit Christo aufgenommen. Auf das bestimmteste erkennt er an, dass die Sündhaftigkeit von Adam auf die Nachkommen fortgeerbt sei, und mit ihr Tod und Verdammniss,⁴⁵ und er versucht auch zu erklären, wie es nicht anders habe kommen können. Er nimmt nämlich an, dass die

⁴⁴ Irenæus *adv. hæres.* V, 1, 3: *ubi quemadmodum per priorem generationem mortem hæreditavimus, sic per generationem hanc hæreditarimus vitam.*

⁴⁵ Tertullianus *de anima* 40. *Omnis anima eo usque in Adam censeatur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. — de testim. animæ* 3. . . *per quem (Satanam) homo a primordio circumventus, ut præceptum Dei excederet et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suæ etiam damnationis traducem fecit.*

Seele sich mit dem Leib durch die Zeugung fortpflanze, die Seele aber der Sitz des Bösen sei, sie also *tradux peccati*.⁴⁶ In gleich bestimmter Weise sprechen sich fast alle abendländischen Kirchenlehrer aus, am bestimmtesten Cyprian,⁴⁷ Hilarius von Pictavium und Ambrosius. Und auch der Augustinische Gedanke findet sich schon bei ihnen, dass Adam's That als die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts zu betrachten sei, bei Irenäus, Tertullian, Ambrosius.⁴⁸ Dieselben Kirchenlehrer heben dann auch die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade stärker hervor als die griechischen, ohne darum die Freiheit des Menschen ganz in Abrede zu stellen und auch ohne auf das Verhältniss von Gnade und Freiheit näher einzugehen.

Es ist also wohl zu erkennen, dass Augustin in seinen Hauptlehren die frühere Kirche nicht gegen sich hat, es liegt in ihr bereits der Zug zu allen seinen Lehren und es bedurfte nur dess, dass der Kirche, wie durch Augustin geschah, zum Bewusstsein gebracht wurde, wie so gelehrt werden müsse, wenn die Wohlthat der Erlösung durch Christum in ihrer ganzen Grösse sollte gewürdigt werden.

Das gilt von den Augustinischen Lehren von der Sünde, der Freiheit und der Gnade, nicht von Augustin's Lehre von der Gnadenwahl, für die sich Augustin ohne

⁴⁶ Tertull. *de anima* 19. *cujus (hominis) anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta.* — 20. *Et hic itaque concludimus, omnia naturalia animæ ut substantiva ejus ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere, ex quo ipsa censetur.*

⁴⁷ Cyprianus ep. 64. (Bal.) *Infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquæ prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata.*

⁴⁸ Ambrosius *exposit. in Luc.* 7. *Potest et hic in uno accipi species generis humani; fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt.*

Grund auf die früheren Kirchenväter berief. Wenn diese fragen, warum der Eine selig werde, der Andere verloren gehe, so finden sie den Grund in dem verschiedenen Verhalten zu der dargebotenen Gnade, und wo sie von dem Rathschluss Gottes in Beziehung auf die Menschen sprechen, da sagen sie, er sei bedingt durch das Vorherwissen Gottes von dem Verhalten des Menschen.⁴⁹

⁴⁹ Irenæus *adv. hæres.* IV, 29, 2. *Si igitur et nunc, quotquot scit non credituros Deus, quum sit omnium præcognitor, tradidit eos infidelitati eorum.*

Ambrosius *de fide* V, 2. *Non enim ante prædestinavit quam præsciret, sed quorum merita præscivit, eorum præmia prædestinavit.*

ZWEITE HAUPTPERIODE.

In ihr ist nicht in dem Sinn und Geist der ersten Hauptperiode fortgearbeitet worden, vielmehr stellte sich allmählig eine Entfernung von dem Weg ein, auf welchem die vorige Periode zu so reicher Erkenntniss der Heilswahrheit gelangt war. Darum kam es in ihr auch nicht nur nicht zu einer Weiterentwicklung der Dogmen auf Grund der bisher gewonnenen Erkenntniss, sondern es entwickelte sich ein in sich falscher Lehrbegriff, derselbe, welcher dann im sechzehnten Jahrhundert im Tridentinum ist fixirt worden, und von dem man sich in der Reformation losgesagt hat. Aber nur allmählig ist das geschehen und in der ersten Zeit unserer Periode finden sich nur leise Anfänge. Man hat daher zwei Abschnitte zu unterscheiden.

I. ABSCHNITT.

Bis zum Beginn der Scholastik.

Schon die äussere Lage der Kirche war von Einwirkung auf die dogmenbildende Thätigkeit dieser Zeit, denn grosse Veränderungen gingen jetzt in ihr vor. Aus der griechischen Kirche fing der Geist, der sie in der vorigen Periode zu so grossen Leistungen befähigt hatte, aber freilich auch schon gegen Ende der Periode im Sinken begriffen war,

vollends an zu weichen, theils durch Schuld der monophysitischen Streitigkeiten, theils durch Schuld äusserer Ereignisse, welche die griechische Kirche isolirten. Noch traurigeres Geschick hatte die afrikanische Kirche, denn sie wurde von dem Islam fast erdrückt. Die Römische Kirche aber hatte lange nicht die Kraft, für das geistige Leben, das in jenen anderen Kirchen zu erlöschen begann, Ersatz zu bieten. So trat in den Gebieten, welche bisher der Schauplatz der Geschichte waren, allmählig ein geistiger Stillstand ein, und was noch für die Dogmenbildung geschah, verdankt man nur der Nachwirkung des Geistes, der sich in der vorigen Periode so kräftig erwiesen hatte, und bestand nur darin, dass man die Folgerungen aus dem bereits in der vorigen Periode Erkannten zog. Zwar entstanden in diesem Zeitraum die neuen Kirchen in England und im fränkischen Reich, welche mit den frischen Kräften, die sich da fanden, bald bestimmend auch auf die Dogmenbildung einwirkten, aber in unserem Zeitraum waren diese doch noch zu viel darauf angewiesen, sich erst die Schätze der Erkenntniss und Bildung, welche in der alten Kirche gewonnen worden waren, anzueignen, als dass sie schon in selbständiger Weise auf die Dogmenbildung hätten einwirken können.

Aus dem allen erklärt sich der Stillstand in der dogmenbildenden Thätigkeit. Aber nicht nur ein Stillstand trat in dieser Hinsicht ein, sondern es bildeten sich jetzt auch die Zustände, welche die falsche Dogmenentwicklung anbahnten, die im folgenden Zeitraum eintrat. Es fällt nämlich in unseren Zeitraum noch ein sehr wichtiges Ereigniss, es beginnt die Römische Kirche die Herrschaft zu gewinnen über die anderen Kirchen, und die nächste Folge dieses Ereignisses war die, dass in demselben Maasse, als die Herrschaft der Römischen Kirche Bestand gewann, auch die ganze Dogmenbildung, die bisher von der ganzen Kirche ausgegangen war, in die alleinigen Hände der Römischen Kirche

kam, diese Thätigkeit also auch nicht mehr so überwacht war, wie früher. Diess macht sich bereits in unserem Zeitraum bemerkbar.

A. Die griechische Kirche wird in unserem Zeitraum nur von Einer Lehrfrage bewegt, von der, ob man von Christo sagen müsse, dass Er Einen oder dass Er zwei Willen habe (Monothetismus — Dyothetismus), und der Streit, der sich darüber entspann, war nur eine Fortsetzung des aus der vorigen Periode herüberragenden monophysitischen. Weil es im Orient noch immer viele Anhänger des Monophysitismus gab, glaubte der Kaiser Heraclius die Monophysiten mit der Kirche aussöhnen zu können, wenn er die beide Theile trennende Frage, ob in Christo Eine oder zwei Naturen anzunehmen seien, in den Hintergrund drängte, um beide Theile in dem Bekenntniss zu einigen, dass einer und derselbe Christus beides, die göttlichen und die menschlichen Werke, durch Eine gottmenschliche Wirkung (*ἐνέργεια θεανδρική*) hervorbringe. So, meinte er, müssten doch auch diejenigen sagen, welche das chalcedonensische Bekenntniss festhielten. Aber diesen war dadurch verwehrt, ihrer Lehre von den zwei Naturen in Christo eine thatsächliche Folge zu geben, darum eben zeigten sich die Monophysiten geneigt, auf einen solchen Vergleich einzugehen, während unter den Bekennern des chalcedonensischen Symbols bald einer, der Mönch und nachmalige Patriarch von Jerusalem, Sophronius, auftrat und Widerspruch einlegte. Diesen konnte weder der Kaiser Heraclius durch ein die Lehre von Einem Willen begünstigendes Edikt (die *ἐκθέσις* 638), noch der Kaiser Konstans II. durch ein anderes, welches Schweigen über diese Frage anbefahl (den *τύπος* 648) unterdrücken, er steigerte sich vielmehr. In der lateinischen Kirche erklärte sich zuerst der Bischof Martinus von Rom auf dem 1. Lateranconcil 649 für den Dyothetismus, in der griechischen Kirche kämpfte nach Sophronius für denselben insbesondere der

Mönch Maximus von Constantinopel, und Ruhe trat erst ein, als der Kaiser Constantinus Pogonatus ein Concil nach Constantinopel berief (das 6. ökumenische 680), auf welchem der Dyotheletismus für die orthodoxe Lehre erklärt wurde.

Der Gegenstand des Streites war näher der: Erst fragte man, auf wen man die von Christo ausgehenden Thätigkeiten (*ἐνέργειαι*) zurückzuführen habe, ob auf die eine der beiden Naturen in Christo oder auf die Person Christi. Später aber trat diese Frage mehr zurück hinter die, auf wen man den Willen, aus dem die Thätigkeiten Christi hervorgingen, zurückzuführen habe. Da gab es dann auch unter denen, welche die Zweiheit der Naturen in Christo anerkannten, solche, welche der Meinung waren, es müssten wie die Thätigkeiten so auch der Wille auf die Person Christi und zwar auf den *λόγος* zurückgeführt werden, weil von ihm die Menschwerdung ausgegangen sei, denn das Wollen sei Sache der Person: also müsse man sagen, in Christo sei *μία ἐνέργεια* und *ἓν θέλημα*. Darnach waren aber die Naturen in Christo als ganz passiv und unthätig gedacht und mit Recht konnte dagegen geltend gemacht werden, dass diese Lehre dem chalcedonensischen Bekenntniss zuwiderlaufe, denn wenn darin zwei Naturen in Christo anerkannt waren, so dachte man sich darunter doch wirkliche Naturen, die thätig waren und sich äussern konnten, und von denen jede auch das Vermögen zu wollen hatte. Das Willensvermögen, wurde weiter behauptet, gehört zum Wesen der Natur, sind in Christo also zwei Naturen, so sind in ihm auch zwei Willen. Diese beiden Willen aber, wurde zuletzt gesagt, widerstreiten einander nicht, sondern der menschliche ordnet sich dem göttlichen unter. So wurde auf jenem Concil in Constantinopel bekannt, und der Monotheletismus kirchlich verworfen.¹

¹ δύο φυσικὰς θελήσεις ἦτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυ-

Damit hat aber die Entwicklung des Dogma's von der Person Christi in der alten Kirche auch ihr Ende erreicht. Johannes Damascenus war es dann, welcher die in den Bekenntnissen niedergelegte Lehre dogmatisch zusammenzufassen suchte (*de fide orthodoxa*, ll. III. ed. *le Quien*. Par. 1712), und zwar in dieser Weise: der λόγος, sagte er, hat sich nicht mit einem Individuum geeinigt, sondern die allgemeine menschliche Natur angenommen, die nicht für sich persönlich subsistirte, aber jetzt an dem λόγος ihre Hypostase, das Princip ihres selbständigen Daseins, gewann. Es sind in Christo also zwei vollständige Naturen und darum auch zwei Willen; die Naturen stehen in innigem Verhältniss zu einander, sie durchdringen sich gegenseitig (περιχώρησις), und jede theilt der anderen von dem ihr Eigenen mit (ἀντίδοσις). So ist es auch mit den ἐνεργείαις und θελήμασι: der menschliche Wille äussert sich zwar frei, aber er lässt sich von dem göttlichen bestimmen und wird von ihm durchdrungen, so dass doch alles Wollen ein Gottmenschliches, von beiden Naturen Ausgehendes ist.

Mit diesem Zeitraum hört die griechische Kirche auf, zur Entwicklung der Dogmen beizutragen. Es folgten in ihr erst die Bilderstreitigkeiten, in denen sie für den Aberglauben in solcher Weise Parthei nahm, dass man daraus schon erkennt, wie sie unfähig war, dogmenbildend thätig

σικὰς ἐνεργείας ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν κηρύττομεν καὶ δύο φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία . . . ἀλλ' ἐπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ καὶ μὴ ἀντίπιπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι . . .

Die die ganze Geschichte des Streits enthaltenden Synodalakten bei Mansi t. IX.

Ueber Monothelismus die angeführten Schriften von Baur und Dorner.

zu sein, und als sich dann durch Photius (im 9ten Jahrhundert) die Trennung von der lateinischen Kirche anbahnte, im 11ten aber vollzog und die griechische Kirche sich ganz isolirte, beraubte sie sich damit auch des Einflusses, den die lateinische wegen ihres Zusammenhangs mit der germanischen Kirche auf sie hätte ausüben können.

B. In der abendländischen Kirche begegnen wir a. auch einem Streit über die Lehre von der Person Christi, aber keiner Förderung in der Erkenntniss von dieser Lehre.

Der Streit ging aus von den beiden spanischen Bischöfen Elipandus von Toledo und Felix von Urgellis. Diesen schien es, als ob dem chalcedonensischen Bekenntniss noch nicht genug Rechnung getragen wäre, wenn man nur von zwei Naturen und dem gemäss von zwei Willen in Christo spräche; man müsse, meinten sie, auch eine Zweiheit der Personen zugestehen, denn eine Natur sei keine wahre und vollständige, wenn ihr nicht eine Person eigne. Eine solche Zweiheit sei aber auch angedeutet in dem Ausdruck Sohn, dessen sich die heilige Schrift zur Bezeichnung Christi bediene. Man könne ja unmöglich sagen, dass Christus in demselben Sinne seiner menschlichen Natur nach Sohn Gottes sei, in dem er es seiner göttlichen Natur nach sei, seiner göttlichen Natur nach sei er *filius Dei proprius et naturalis*, seiner menschlichen Natur nach sei er im eigentlichen Sinne Sohn David's, Sohn Gottes also nur *secundum adoptionem* und Gott nur dem Namen nach (*nuncupative*). Von Anfang an seien also zwei Söhne gewesen, ein Gottessohn und ein Menschensohn, der Gottessohn aber habe den Menschensohn mit sich aufs innigste vereinigt.² Das wollten nun zwar die Adoptianer nicht so ge-

² Schreiben der Adoptianer an Alcuin (Alcuini opp. t. II). *Credimus et confitemur Deum Dei filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex patre unigenitum sine adoptione: primogenitum vero*

nommen wissen, als ob Christus nun aus zwei Personen bestünde, sie redeten vielmehr von Einer Person, in der Gottessohn und Menschensohn geeint wären, aber die Bezeichnung Sohn ist doch Bezeichnung einer Person, und so kommt man doch zu der Vorstellung, dass nicht sowohl zwei Naturen als vielmehr zwei Personen in Christo seien, also zu der nestorianischen, und als Rückfall in den Nestorianismus ist diese Lehre auch damals gleich von den Gegnern bezeichnet³ und unter dem Namen Adoptianismus verworfen worden, und zwar auf 3 Synoden, welche Karl der Grosse berufen hatte, auf der zu Regensburg 792, zu Frankfurt a. M. 794 und zu Aachen 799. Der vornehmste Gegner der Adoptianer war Alcuin.

b. In dem zweiten Streit, dem über die Gnadenwahl, kam nur die in weiten Kreisen herrschende Abneigung gegen die strenge Augustinische Lehre zum Vorschein, die man aber nicht zu bekennen wagte. Gottschalk, ein oblatus des Klosters Orbais, wurde um seiner Lehre von der Gnadenwahl willen zuerst von Rabanus Maurus angefochten, seine Lehre war aber der Hauptsache nach keine andere, als die des Augustin, nur drückte er sich etwas anders aus, als Augustin gewöhnlich that, indem er von einer *duplex prædestinatio* sprach, einer *ad vitam* und einer *ad mortem*;⁴ und Rabanus

in fine temporis, verum hominem assumendo de virgine in carnis adoptione; unigenitum in natura: primogenitum in adoptione et gratia.

³ Alcuin (t. I, 2) c. Fel. I, 1. *novo et inaudito sanctæ Dei ecclesiæ nomine nuncupativum Deum nominare illum (Christum) non timet, dividens Christum in duos filios, unum vocans proprium, alterum adoptivum et in duos Deos, unum verum Deum, alterum nuncupativum Deum. — c. 11. sicut Nestoriana impietas in duas Christum dividit personas propter duas naturas . . .*

Ueber Adoptianismus die angeführten Werke von Baur und Dörner und Chr. Wilh. Walch, *historia Adoptianorum*. 1755.

⁴ Gottschalk's Bekenntniss: *Confiteor . . . quod gemina est prædestinatio, sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem.*

Maurus konnte der Lehre des Gottschalk nur dadurch etwas anhaben, dass er sie missdeutete. Auf mehreren Synoden wurde dann die Lehre des Gottschalk verworfen (zu Mainz 848 und 2mal zu Chiersy 848 und 853). Auf der zweiten unter dem Vorsitz des Hinkmar von Rheims gehaltenen Synode zu Chiersy tadelte man an ihr, dass darnach Gott die Menschen zum Untergang prædestinirt habe, während man nur sagen sollte, Gott habe den Bösen ewige Strafe prædestinirt, man wagte also nicht, die Augustinische Lehre zu verwerfen,⁵ doch brachte man Milderungen an, welche zum Semipelagianismus zu neigen schienen. Auf Seite des Gottschalk waren früher schon namhafte Männer getreten und hatten damit für die strenge Augustinische Lehre Parthei genommen: Ratramnus von Corbie, Servatus Lupus, Prudentius. Der Synode von Chiersy wurde darum 855 eine zu Valence entgegengesetzt, welche sich wieder strenger augustinisch aussprach, aber doch auch die Augustinische Lehre etwas zu mildern suchte⁶

⁵ Synodi Carisiacæ cyp. quatuor (bei Mauguin). *Deus bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum præscientiam suam, quos per gratiam prædestinavit ad vitam et vitam illis prædestinavit æternam. Cæteros autem, quos justitiæ judicio in massa perditionis reliquit, perituros præscivit, sed non ut perirent prædestinavit: pœnam autem illis, quia justus est, prædestinavit æternam. Ac per hoc unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus, quæ ad donum pertinet gratiæ aut ad retributionem justitiæ.*

⁶ Synode zu Valence (bei Mauguin). *Fatemur prædestinationem electorum ad vitam et prædestinationem impiorum ad mortem, in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium. Prædestinatione autem Deum ea tantum statuuisse quæ ipse vel gratuita misericordia vel justo judicio facturum erat . . . in malis vero ipsorum malitiam præscisse, quia ex ipsis est: non prædestinasse, quia ex illo non est.*

Gilberti Mauguini vet. auctorum, qui sæculo nono de prædestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta. Par. 1650. 2. t.

und sich gegen die Annahme erklärte, dass Gott Jemanden zum Bösen prædestinirt habe. Das Streben der Zeit ging sichtlich dahin, sich der strengeren Augustinischen Lehre zu entziehen, die Meisten dachten wohl wie Hinkmar von Rheims, diesem leistete aber der von ihm angerufene Scotus Erigena durch seine Schrift wider Gottschalk einen schlechten Dienst, denn er legte darin Ansichten zu Tage, welche Niemand in seiner Zeit theilte.

c. In den dritten in diesen Zeitraum fallenden Streitigkeiten, in denen über das hl. Abendmahl, ist diese Lehre zum erstenmal vor das Forum der Kirche gezogen worden, kirchliche Bestimmungen liegen also bis dahin nicht vor. Natürlich schliesst das nicht aus, dass sich die Kirchenlehrer mit diesen Lehren beschäftigt haben, und dem Bericht über die in unseren Zeitraum fallenden Streitigkeiten ist daher erst eine Uebersicht über den bis dahin gewordenen Stand dieser Lehre, wie der Lehre von den Sacramenten überhaupt, voranzuschicken.

Für die beiden hl. Handlungen, die Taufe und das hl. Abendmahl, wurde früh die Bezeichnung *μυστήριον* und *sacramentum* gebraucht, aber nicht ausschliesslich wurden nur diese beiden Handlungen mit diesen Namen bezeichnet, vielmehr nannte man auch andere hl. Handlungen so, und ausserdem verstand man unter *sacramentum* auch die Heilslehren. Doch hat man früh angefangen, vorzugsweise diesen beiden Handlungen den Namen Sacrament beizulegen, und hat man dieselben von Anfang an als die heiligsten Handlungen der Kirche betrachtet, denen man eine tiefere geheimnissvolle Wirkung zuschrieb, und nie hat man sie für *nuda signa* oder *ritus inanes* gehalten. Bei Augustin begegnen wir dann zuerst einer Definition von *sacramentum*, er sagt: *dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur; quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem* (serm. 272). Diese Definition sagt aber noch nichts Genaues aus über das Verhält-

niss von *signum* und *res significata* und Augustin beschränkt auch den Begriff von *sacramentum* nicht auf Taufe und Abendmahl allein. Das thut auch Dionysius Areopagita nicht, der 6 Mysterien zählt, Johannes Damascenus aber handelt nur von Taufe und Abendmahl als von Mysterien.

a. Die Taufe.

Höfling, das Sacrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation. 2 t. 1846 u. 48.

Sie galt von der ersten Zeit an als das Sacrament, durch welches die Gnadengaben des Christenthums, vor allem die Sündenvergebung, an den Menschen gelange. So lehren schon Barnabas und Hermas.⁷ Die Taufe wurde darum auch als durchaus nothwendig betrachtet. Man nannte sie *παλιγγενεσία*, *φωτισμός*, *τελείωσις*, *κάθαρσις*, machte sich aber nicht klar, wie es kam, dass die Taufe so Grosses wirken könne, doch ist schon viel von einer heiligenden Wirkung die Rede, welche der hl. Geist auf das Taufwasser ausübe. Als ein blosses Symbol wird die Taufe nie betrachtet, auch nicht bei Origenes, der sie zwar an einer Stelle *σύμβολον καθαρσίου ψυχῆς* nannte, an einer andern aber auch *χαρισμάτων θειῶν ἀρχὴ καὶ πηγὴ*. In der abendländischen Kirche wurde von Augustin an die Taufe in enge Beziehung zur Lehre von der Erbsünde gesetzt und nahm man in der abendländischen Kirche an, dass durch die Taufe die von dem Fall her auf dem Menschen

⁷ Barnabas ep. 11. *ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπον καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι.*

Hermas pastor, mandat. IV, 3. *quod alia pœnitentia non est nisi illa, cum in aquam descendimus et accipimus remissionem peccatorum nostrorum. . .*

ruhende Schuld hinweggenommen würde.⁸ Ueber die Zeit, wann getauft werden sollte, schwankte man Anfangs, doch war zur Zeit Tertullian's die Kindertaufe schon allgemein gebräuchlich, wenn auch er selbst noch Bedenken dagegen hatte, nicht aber so, als wenn nicht auch er die Taufe für durchaus nothwendig für Alle erkannt hätte.⁹ Auch das erkannte man von der ersten Zeit an, dass die Taufe nicht wiederholt werden dürfe, denn in dem Streit über die Ketzertaufe, der zwischen dem Bischof Cyprian von Karthago und dem Römischen Bischof Stephanus geführt wurde, handelte es sich nur um die Frage, ob die in einer ketzerischen Gemeinde vollzogene Taufe als solche anzuerkennen sei.

b. Das hl. Abendmahl.

Marheineke, *s. patrum de præsentia Christi in cæna Domini sententia triplex s. sacr. eucharistiæ historia tripartita*. 1811. — Ebrard, *das Dogma vom Abendmahl u. seine Geschichte*. 1845. — Kahnis, *die Lehre vom Abendmahl*. 1851. — Rückert, *das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche*. 1856.

In den in unseren Zeitraum fallenden Streitigkeiten handelt es sich nur um die Frage, in welchem Sinne Christus als im hl. Abendmahle gegenwärtig zu denken sei, und ist also auch hier nur mitzutheilen, was die Kirchenlehrer der vorangehenden Zeiten darüber gelehrt haben. Darüber lässt

⁸ Augustin *enchirid. ad Laurent.* 43. *nullus est qui non peccato moriatur in baptismo: sed parvuli tantum originali, maiores autem etiam iis omnibus moriuntur peccatis, quæcunque male vivendo addiderunt ad illud, quod nascendo traxerunt. — de nupt. et conc. . . dimittitur concupiscentia non ita ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur.*

⁹ Tertull. *d. baptismo*, 4. *omnes aquæ de pristina originis prærogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim spiritus de cælis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatæ vim sanctificandi combibunt.*

sich aber wenig Sicheres sagen, da die Kirchenlehrer diese Frage nie scharf ins Auge fassten und man mehr nur aus gelegentlichen Aeusserungen abnehmen muss, was sie darüber gedacht haben. Sie bleiben mehr dabei stehen, dass sie den Segen preisen, der den Christen aus diesem Genuss zu Theil wird, und auch das thun sie nur in allgemeinen Ausdrücken, zumeist nennen sie das Abendmahl ein Mittel zur Unsterblichkeit und zum ewigen Leben.

In der ersten Hälfte der ersten Hauptperiode sind die bestimmtesten Aeusserungen darüber noch die von Justin und Irenaeus, von Tertullian und von Origenes. Justinus sagt, dass das Brod, das wir im Abendmahl genießen, nicht gewöhnliches Brod sei, die durch das Wort des Gebets geweihten Elemente nennt er aber den Leib und das Blut des Herrn.¹⁰ Auch Irenaeus sagt, das Brod, welches die Weihe Gottes empfangen, sei nicht mehr gemeines Brod, er nennt das so geweihte Brod Eucharistie und unterscheidet darin ein doppeltes, ein irdisches und ein himmlisches, also Brod und Wein und Leib und Blut Christi. So nennt er auch an einer anderen Stelle das Brod, über welches die Danksagung gesprochen worden, den Leib Christi. Von unseren Leibern aber sagt er, dass sie, wenn sie die Eucharistie empfangen hätten, nicht mehr vergänglich seien.¹¹

¹⁰ Justinus *apol.* I, 66. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν · ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχευ, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

¹¹ Irenæus *adv. hæres.* IV, 18, 5. Πῶς . . . τὴν σὰρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; . . .

Diese beiden Kirchenlehrer sind also einerseits weit davon entfernt, in den Elementen nur Symbole, leere Zeichen, zu erblicken, sie haben vielmehr die Vorstellung von einem Zusammenhang von Brod und Wein und Leib und Blut Christi: andererseits liegt ihnen aber auch die Vorstellung fern, als ob die Elemente nach der Weihe verwandelt worden wären, denn sie bezeugen ausdrücklich das noch fortwährende Vorhandensein derselben.

Bei Tertullian soll es sich nach der Annahme Vieler anders verhalten. Wenn er das Brod *figuram corporis Christi* nennt, so wird das vielfach dahin gedeutet, dass er damit das Brod ein Zeichen, ein Sinnbild des Leibes Christi nenne. Und allerdings liegt diese Deutung des Ausdrucks *figura* schon darum näher als die andere, dass damit ausgesagt sei, der Leib Christi sei da in Gestalt des Brodes, weil diese letztere Aussage in den Beweis, den Tertullian an dieser Stelle führen will, gar nicht hineinpasste. Allein wenn auch Tertullian an dieser Stelle das Brod nur als das bezeichnet, was den Leib Christi andeutet, auf ihn hinweist, so folgt daraus nur, dass er an dieser Stelle von einem Zusammenhang von Brod und Leib u. s. w. nicht spricht, den Schluss aber, dass er annehme, man bekomme im hl. Abendmahl nur Brod und nicht auch Leib Christi zu geniessen, darf man darum doch nicht machen, denn Tertullian spricht an dieser Stelle nur so gelegentlich und vorübergehend vom hl. Abendmahl, dass man aus ihr nicht entnehmen kann, was seine Meinung

Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.

H. Thiersch, die Lehre des Irenæus von der Eucharistie aufs neue untersucht. In Guericke u. Rudelbach's Zeitschrift für luther. Theologie. 1841.

darüber ist,¹² und aus anderen Stellen, obwohl sie uns auch nichts Gewisses sagen, ersieht man doch so viel, dass seine Meinung nicht die gewesen sein kann, im hl. Abendmahl werde nur Brod und nicht auch Leib Christi genossen, denn er spricht an diesen Stellen gerade so, wie die vorhin erwähnten Kirchenlehrer, von einem Genuss des Leibes und Blutes Christi und nimmt an, dass, wer Leib und Blut Christi genieße, dessen Seele auch von Gott genährt werde.¹³ Auch die alexandrinischen Kirchenlehrer nennen die Eucharistie Leib und Blut Christi und sprechen von einem Genuss des Leibes und Blutes Christi. Aber sie nehmen beides nicht im eigentlichen Sinn, und Brod und Wein nennen sie Symbole. Clemens von Alexandrien versteht unter dem Trinken des Blutes Christi das Theilhaben an seiner Unsterblichkeit,¹⁴ Origenes versteht unter Leib und Blut das Wort, das von dem λόγος ausgeht und auch in der Predigt wirkt.¹⁵ Beide nehmen also an, dass bei dem Ge-

¹² Tertull. *adv. Marc.* IV, 40. *Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum . . . acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei.*

Ueber Tertullian's Lehre: Ernesti, *de praesentia corporis et sanguinis J. C. in caena sacra, in opusculis theol.* 1773. Rudelbach, *Reformation, Lutherthum und Union.* 1839. Neander, *Antignosticus, Geist des Tertullian u. s. w.* 2. ed. 1849. (Excurs II. Tertullian's Lehre vom Abendmahl.) Baur, *Tertullian's Lehre vom Abendmahl; in Tübinger Zeitschrift* 1839. t. 2. (gegen Rudelbach).

¹³ Tertullian *de resurr. carn.* c. 8. *Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.*

¹⁴ Clemens Alex. *pædag.* II. 156: *μυστικὸν ἄρα σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασε.*

Id. II, 2. 151. *διπλὸν δὲ τὸ αἶμα τοῦ κυρίου: τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα: τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα: καὶ τοῦτ' ἐστι πιεῖν τὸ αἶμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας.*

¹⁵ Origenes *in Matth. commentar.* ser. 85. *Non enim panem illum vi-*

nuss des hl. Abendmahls eine Wirkung Christi auf die Gläubigen Statt habe, aber auch nur auf die Gläubigen,¹⁶ und nicht hat irgendwie eine Verbindung von Brod und Leib Christi Statt und nicht ist es der Leib Christi im eigentlichen Sinne, der da mitgetheilt wird.

Verschiedene Meinungen über das hl. Abendmahl liegen also schon aus der ersten Hälfte der ersten Hauptperiode vor, darin aber war man einig, dass die Feier des hl. Abendmahls eine hochheilige sei und dass dabei eine wunderbare Mittheilung Statt habe. Dieser Ueberzeugung begegnen wir auch in der zweiten Hälfte der ersten Hauptperiode. In ihr geht aber die herrschende Richtung dahin, die wunderbare Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl so hervorzuheben, dass man in Versuchung ist, sich die Sache so vorzustellen, als ob im hl. Abendmahl nur Leib und Blut Christi sei und die Elemente davon verschlungen wären, und nur Ein Kirchenlehrer ist zu nennen, der diese Richtung nicht theilt und ähnlich wie die Alexandriner zwar auch im Abendmahl eine wunderbare Mittheilung von Seiten Christi annimmt, aber nicht eine wirkliche Mittheilung seines Leibes und Blutes, das ist Augustin. Schon der Begriff, den Augustin vom Sacrament hat, führt ihn zu einer andern Auffassung. Er sagt zwar, dass die Sacramente eine gewisse Aehnlichkeit haben müssen

sibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei verbi aut sanguinis quid aliud esse potest, nisi verbum, quod nutrit et verbum, quod lætificat cor — panis est verbum justitiæ, quem manducantes animæ nutriuntur, potus autem est verbum agnitionis Christi, secundum mysterium ejus nativitatis et passionis.

¹⁶ Origenes in Matth. t. XI, 14. *Nec panis materia sed super eum prolata oratio, ea est quæ illum juvat, qui non indigne Deo hunc comedit. Et hæc quidem de typico et symbolico corpore.*

ten mit der Sache, die sie andeuten, er sieht also die Elemente nicht als bloss leere Zeichen an, welche keine Wirkung hätten, aber doch nur eine gewisse Aehnlichkeit sollten sie haben, und er betrachtet sie nicht als die Träger der unsichtbaren Sache selbst.¹⁷ Aus der Mehrzahl seiner Aeusserungen über das hl. Abendmahl selbst aber geht hervor, dass er sich Christum nach seinem Hingang zum Vater nur nach seiner Gottheit und nicht nach seinem Leib auf Erden gegenwärtig dachte, dass er also nur eine geistige Wirkung Christi im Abendmahl annahm; dann dass er das „Leib und Blut Christi essen“ nur im uneigentlichen Sinne nahm, denn er sagt: „jene Speise essen, heisst so viel, als in Christo bleiben.“¹⁸

Augustin steht aber mit seiner Auffassung allein da, allen Anderen steht die Gegenwart des eigentlichen Leibes und Blutes Christi im Abendmahl fest, daher auch Viele bereits die Frage erörtern, wie es möglich sei, dass Christi Leib an so vielen Orten zugleich ausgetheilt werde, ohne doch zertheilt zu werden. Jetzt heben aber auch Alle Leib und Blut Christi im Abendmahl so hervor, als ob beides allein da wäre, und sie drücken sich über die Elemente so aus, als ob diese in Leib und Blut verwandelt wären. Man ist darum zwar noch nicht berechtigt, anzunehmen, dass sie geradehin eine Verwandlung der Elemente lehrten, auch da nicht, wo sie die Ausdrücke *μεταμορφοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι*

¹⁷ Augustinus ep. 98. *Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sunt sacramenta, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, ita sacramentum fidei (baptismus) fides est.*

¹⁸ Augustinus tract. in Joh. 26. *Quando caro Domini erat in terra, certe non erat in caelo, et nunc cum sit in caelo, non est in terra. Id. de doctr. chr. 16. manducare carnem Christi id est, recordare in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa sit.*

gebrauchen, denn fast immer begegnen wir bei denselben Kirchenlehrern wieder Vorstellungen, welche eine Verwandlung ausschliessen, und die Ausdrücke, die eine Verwandlung andeuten, scheinen nicht so eigentlich gemeint zu sein und mehr nur eine Veränderung andeuten zu wollen, die mit dem Brod vorgegangen sei, aber doch erkennt man, wie bei ihnen der Zug zur Annahme einer Verwandlung da ist. Schon Gregorius von Nyssa¹⁹ steht der Verwandlungslehre nahe. Am nächsten scheint ihr Cyrill von Jerusalem gekommen zu sein, denn er sagt: was uns im Abendmahl gereicht wird, sieht zwar aus wie Brod und schmeckt so, ist es aber nicht, sondern ist Leib und Blut Christi. Auch erinnert Cyrill beim hl. Abendmahl an die Verwandlung des Wassers und Weins auf der Hochzeit zu Cana, braucht auch den Ausdruck *μεταβολή*, er sagt aber doch auch an einer andern Stelle nur, das Brod sei nicht mehr gemeines Brod.²⁰ Gleich stark an die Verwandlungslehre anstreifend sind die Ausdrücke bei Chrysostomus.²¹ Auch lateinische Kirchenlehrer wie Ambrosius äussern sich in diesem Sinn.²² Dagegen macht noch Theodoret gerade gegen diejenigen, welche geneigt sind, aus der Verwandlung der Elemente im Abendmahl einen Schluss auf das Verschlungensein der menschlichen Natur in die göttliche zu machen, geltend, dass die irdischen Sinnbilder unverändert bleiben.²³

Dieser durch die ganze Periode hindurch gehende Zug zur Verwandlungslehre findet seinen bestimmtesten Ausdruck bei Johannes Damascenus, dessen Vorstellung vom hl. Abendmahl die war, dass da Brod und Wein durch Wir-

¹⁹ Gregorius Nyss. *λόγ. κατηχητ.* c. 37.

²⁰ Cyrill von Jerus. *cat.* XXII, 2. 3. 4.

²¹ Chrysostomus handelt eingehend vom Abendmahl in *hom.* 45 zu Joh. 6 (t. VIII).

²² Ambrosius *de initiandis* c. 8.

²³ Theodoret *dial.* II, t. IV, p. 125.

kung des hl. Geistes in Leib und Blut Christi verwandelt würden, nicht also der in den Himmel aufgenommene Leib Christi von da herabkomme.²⁴

Das letzte Zeugniß aus der griechischen Kirche ist das auf dem Nicänischen Concil 787 auf Anlass der Bilderstreitigkeiten abgelegte. Da wird ausdrücklich erklärt, die Elemente seien freilich vor der Consecration *ἀντίτυπα*, nach der Consecration aber würden sie im eigentlichen Sinne Leib und Blut des Herrn genannt.²⁵

Man hat hiebei nicht zu übersehen, dass es nicht dogmatische Untersuchungen waren, welche dieses Anstreifen an die Verwandlungslehre erzeugten, sondern dass es nur aus dem Bestreben, das Wunderbare bei dem Vorgang der Consecration recht hervorzuheben, zu solchen Ausdrücken und Vorstellungen kam. Diese aber wirkten allmählig bestimmend auf das Dogma ein und erzeugten die Lehre von einer eigentlichen Verwandlung. Doch ging es da nicht ohne Kampf ab und dieser Kampf fällt eben in unseren Zeitraum.

In diesem begegnen wir zwei Streitigkeiten über die Lehre vom hl. Abendmahl. In der ersten erfährt die jetzt bestimmt ausgesprochene Lehre von der Verwandlung noch Widerspruch, in der zweiten nimmt man bereits so sehr Parthei für dieselbe, dass ein Widerspruch dagegen als eine Häresie gebrandmarkt wird. Die erste Streitigkeit wird angeregt durch Paschasius Radbertus, Abt von Corbie († 850), die andere durch Berengar von Tours († 1088).

²⁴ Joh. Damascenus *de fide orthod.* l. IV, c. 13.

²⁵ Concil. Nicæn. (bei Mansi XIII). οὐδαμοῦ οὐτε ὁ κύριος οὐτε οἱ ἀπόστολοι ἢ πατέρες εἰκόνα εἶπον τὴν διὰ τοῦ ἱερέως προσφερομένην ἀναίμακτον θυσίαν, ἀλλὰ αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα καὶ πρὸ μὲν τῆς τοῦ ἁγιασμοῦ τελειώσεως ἀντίτυπα τισι τῶν ἁγίων πατέρων εὐσεβῶς ἔδοξεν ὀνομάζεσθαι . . . μετὰ δὲ τὸν ἁγιασμόν σῶμα κυρίως καὶ αἷμα Χριστοῦ λέγονται καὶ εἰσὶ καὶ πιστεύονται. . .

Paschasius Radbertus hat in zwei Schriften in den Jahren 831 und 844 sich über das hl. Abendmahl ausgesprochen,²⁶ und so, dass man daraus erkennt, er hält die Verwandlungslehre für die in der Kirche schon allgemein angenommene. Er stellt sich nur die Aufgabe, eine gerundete Darstellung dieser Lehre zu geben. Im Abendmahl, lehrt er, werden uns Leib und Blut Christi dargereicht als eine Nahrung für unseren Leib wie für unsere Seele. Was wir da geniessen, ist nur Leib und Blut Christi.²⁷ Diese Nahrung wird dadurch beschafft, dass durch Wirkung des hl. Geistes Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi umgewandelt werden, und zwar in denselben Leib, der aus der Jungfrau Maria geboren, der gelitten hat und auferstanden ist.²⁸ Es geht also mit Brod und Wein eine eigentliche *mutatio, conversio*, vor, sie werden in etwas verwandelt, was sie zuvor nicht waren.²⁹ Freilich scheinen sie dem Auge und dem Geschmack noch Brod und Wein zu sein,³⁰ das ist aber nur ein weiteres Wunder. Von dieser Lehre behauptet Paschasius, dass sie aus den Einsetzungsworten folge, aber auch dadurch bestätigt werde, dass zuweilen Leib und Blut mit leibhaftigen Augen seien gesehen worden.

So sehr diese Lehre schon Volksmeinung geworden sein mochte, so fand sie unter den Theologen doch noch grossen Widerspruch. Es erklärten sich dagegen Ratramnus und

²⁶ *l. de corpore et sanguine Domini*, um 831, neu bearbeitet mit *ep. ad Carolum* 844. Beide Schriften in *Martene et Ursini Durand vett. script. ampl. collectio* t. IX.

²⁷ *Quia voluit (Deus), licet in figura panis et vini, hæc sic esse, omnino nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt.*

²⁸ *Ut mirabilius loquar, non alia plane (caro), quam quæ nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro.*

²⁹ *Substantia panis et vini . . . in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur.*

³⁰ *Visu corporeo et gustu propterea non demutantur, quatenus fides exerceatur ad justitiam.*

Rabanus Maurus, vielleicht auch Scotus Erigena.³¹ Aus deren Schriften, soweit wir sie besitzen, ersieht man wohl, dass sie von der Lehre des Paschasius weit entfernt waren, weniger deutlich aber, was ihre eigene Lehre war, vielleicht, weil sie sich selbst nicht darüber klar waren. Die beiden Ersteren nehmen wohl irgend eine Gegenwart von Leib und Blut Christi an, jedenfalls eine von Christo ausgehende Wirkung, und die Elemente sind ihnen nicht leere Zeichen, aber sie hören auch nicht auf, Elemente zu sein.

Es verflossen zweihundert Jahre, bis sich der zweite Streit über die Lehre vom hl. Abendmahl erhob. Bis dahin hatte aber die Lehre des Paschasius schon feste Wurzeln geschlagen und war auch in die Liturgien eingedrungen. Berengar von Tours erregte darum einen heftigen Sturm gegen sich, als er in einem Brief an Lanfrank in Bec sich gegen die Abendmahlslehre des Paschasius aussprach. Lanfrank, der sich damals in Rom befand, verklagte ihn sogleich 1050. 1059 aber wurde dem Berengar in Rom ein Glaubensbekenntniss vorgelegt, welches die Verwandlung in schroffster Weise aussprach, diess widerrief aber Berengar, und widerrief auch ein zweites, welches er auf einer Synode in Rom 1079 hatte unterschreiben müssen. Seine eigene Lehre legte er während dieser Vorgänge in zwei Schriften nieder,³² in denen er, einer der Begründer der

³¹ Ratramnus *de corpore et sanguine Domini l. ad Carolum*. Rabanus schrieb einen verloren gegangenen Brief *ad Eigilum Abbatem* u. *ep. ad Heribaldum*.

Ob Scotus Erigena auch geschrieben hat, ist zweifelhaft. Früher hat man die Schrift des Ratramnus für die seinige gehalten.

³² Die auf den Streit bezüglichen Acten bei Mansi t. XIX.

Von Berengar: *ep. ad Lanfrancum* (bei Mansi a. a. O.); *ep. ad Lanfrancum et Richardum* (Fragmente davon in der Schrift Lanfranc's gegen Ber.); *de sacra cæna adv. Lanfrancum* (zuerst vollständig aus dem von Lessing aufgefundenen Wolfenbüttler codex herausgegeben von A. F. u. F. Th. Vischer. 1834). Die Hauptschrift gegen Berengar:

Scholastik, zugleich mit dialektischer Gewandtheit aus Gründen der Vernunft und Logik die Lehre des Paschasius als ungereimt und unmöglich darzuthun suchte. Aber auch er scheint sich nicht klar gewesen zu sein. Er ging von der Annahme aus, dass man sich in lauter Widersprüche verwickle, wenn man die Einsetzungsworte anders als tropisch³³ fasse, und behauptete demgemäss, nicht der Leib Christi, der ja ohnehin im Himmel weile, werde im Abendmahl dargebracht,³⁴ sondern Brod, das ein Zeichen des Leibes sei, an diesen erinnere. Mit dem Mund empfangen man das Brod, wo man aber mit dem Herzen Christum erfasse, da geniesse man Christum geistlich, d. h. eigne man sich gläubig die Frucht seines Leidens und Sterbens an.³⁵

Näher der Annahme, dass die Elemente bloss Symbole seien, war noch kein Kirchenlehrer gekommen. In Rom hatte man aber schon 1059 seiner Lehre die entgegengesetzt, dass nach der Consecration der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn da sei und in Wahrheit von den Händen der Priester berührt und gebrochen und von den Zähnen der

Lanfrancus de corpore et sanguine D. adv. Bereng. Turonens. (in bibl. maxima P. P. t. XVIII.).

³³ Ber. de s. cæna: *Non minus tropica locutione dicitur: „panis qui ponitur in altari, post consecrationem est corpus Christi et vinum sanguis“, quam dicitur „Christus est leo.“*

Id. Dicitur in scripturis panis altaris de pane fieri corpus Christi, sicut servus malus dicitur fieri de malo servo bonus filius, non quia amiserit animæ propriæ naturam aut corporis.

³⁴ *Id. Videri in altari oculis corporis post consecrationem panis subiectum sensuale et vini: non videri autem, quæ in cælo reposita sunt, corpus et sanguinem Christi.*

³⁵ *Id. Exigit Dominus ut per comestionem et bibitionem corporalem, quæ fit per res exteriores, per panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quæ fit in mente, de Christi carne et sanguine.*

Id. Christi corpus totum constat accipi ab interiori homine, fidelium corde, non ore.

Gläubigen zerbissen werde. Des gleichen Inhalts war das Glaubensbekenntniss, das Gregor VII. dem Berengar vorlegte, und so lehrte auch Berengar's vornehmster Gegner, Lanfrank.³⁶ Diese Lehre galt jetzt als Lehre der Kirche, aber in ganz anderer Weise ist es zu ihr gekommen, als es in der vorigen Periode zu den anderen Lehren gekommen war, und gerade daran erkennen wir, dass die Kirche um die Stellung gekommen war, die ihr gebührte und durch die eine gedeihliche Entwicklung der Dogmen bedingt ist.

³⁶ Das Glaubensbekenntniss von 1059: *Post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus et sanguinem D. N. J. Chr. esse et sensualiter, non solum in sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri.*

Das Bekenntniss von 1079 . . . *Panem et vinum . . . substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem J. C. D. N. et post consecrationem esse . . . non tantum per signum et virtutem sacramenti sed in proprietate naturæ et veritate substantiæ.*

Lanfrancus *de corp. et sang. D. Terrenas substantias . . . converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus . . .*

II. ABSCHNITT.

Vom Beginn der Scholastik bis zur Reformation.

In diesem Zeitraum kommen nächst der Römischen Kirche nur die neuen abendländischen Kirchen in Betracht, denn die griechische Kirche hatte sich bereits ganz zurückgezogen und nahm an der Entwicklung, welche in jenen anderen Kirchen Statt hatte, keinen Theil. Diese aber waren jetzt herangereift, und bei ihnen stellte sich ein mächtiger Zug nach Erkenntniss ein. So wären sie wohl befähigt gewesen, eine Förderung in der Heilserkenntniss zu erreichen, aber ihr Verhältniss zur Römischen Kirche hinderte sie daran. Sie waren ja von der Römischen Kirche in dem Glauben erzogen, dass die Lehre, so wie sie von der Römischen überbracht worden, die ganz wahre und vollendete sei, die man keiner Prüfung unterwerfen dürfe, weil sie als wahre schon durch die Aussage der Römischen Kirche beglaubigt sei, und die, wenn sie einer Weiterbildung bedurfte, dieselbe von der Römischen Kirche erfahren müsste. Aus diesen Ursachen nahm es in unserem Zeitraum mit dem so mächtig erwachten Erkenntnisstrieb die Wendung, dass man von der Voraussetzung aus, die Lehre der Kirche sei die wahre und zum Abschluss gekommene, sich nur die Aufgabe stellte, diese Lehre als die auch vernünftige zu erkennen und zu erweisen, sich es aber nicht in den Sinn kommen liess, mit Freiheit und Unbefangenheit sich in die Heils-

wahrheit so zu vertiefen, dass daraus eine Förderung der Heilserkenntniss, also ein Fortschritt in der Dogmenbildung, hätte entstehen können.

So entstand die Scholastik,¹ die freilich in dem Kreis der Aufgabe, die sie sich steckte, höchst Bedeutendes leistete, aber aus den angeführten Gründen nichts für den Fortschritt in der Heilserkenntniss. Die Dogmenbildung blieb allein in Händen der Römischen Kirche und diese nahm jetzt mit dem überkommenen Lehrbegriff die Umbildung vor, welche im Interesse ihrer Stellung lag.

Der Anspruch nämlich, den der Pabst machte, und die Stellung, die er in weiterer Folge dem Priesterstand zuwies, der der Mittler zwischen Gott und der Gemeinde sein sollte, musste doch auch dogmatisch gerechtfertigt werden, die bis dahin vorliegenden Dogmen leisteten aber diesen Dienst nicht, es entstand also das Bedürfniss, theils die schon vorhandenen Dogmen so umzubilden, dass sie diesen Dienst leisteten, theils zu diesem Behuf neue Dogmen zu bilden. Und das geschah denn in diesem Zeitraum und geschah gleichzeitig mit der Entwicklung der eigentlichen Hierarchie und unwillkürlich, denn man hat sich die Sache freilich nicht so vorzustellen, als ob die Römische Kirche absichtlich und mit Bewusstsein auf die Entstehung falscher Lehren hingewirkt hätte, sie glaubte ja selbst an die Stellung, die sie jetzt in der Kirche einnahm, und hatte die ganze Kirche für diesen Glauben zu gewinnen gewusst. Es konnte aber eine solche Umbildung um so leichter vorgenommen werden, als es sich hier zu meist um Dogmen handelte, welche kirchlich noch nicht

¹ Bossuet, Einleitung in die allgemeine Geschichte der Welt bis auf Kaiser Carl M., übersetzt und mit einem Anhang historisch-kritischer Abhandlungen vermehrt von J. A. Cramer. 1757—1786. 7 t. — Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. t. III. und IV.

näher bestimmt waren. Diese Dogmen wurden indess im grossen Unterschied von der vorigen Hauptperiode nicht so förmlich und feierlich ausgesprochen, sondern kamen zumeist nur allmählig zur Geltung, und merkwürdiger Weise boten gerade die Scholastiker zu dieser Dogmenbildung die Hand und suchten dieselben zu rechtfertigen: denn so sehr hatte auch die Scholastik Glauben an die Stellung, welche die Römische Kirche sich zusprach, gefasst, dass die Sache der Römischen Kirche die ihrige wurde. In diesem Sinn hat dann freilich die Scholastik auch an der Dogmenbildung Theil genommen, aber eben nur zur Bildung falscher Dogmen hat sie mitgewirkt, denn falsch mussten die Dogmen freilich werden, die, statt aus der Vertiefung in die Heilswahrheit und hl. Schrift hervorzugehen, ihre Entstehung einer so falschen Stellung verdankten, wie die war, welche die Römische Kirche sich anmasste. — Eine Umbildung tritt ein in der Anthropologie, der Soterologie und in der Lehre von den Sacramenten.

1. In der Anthropologie war es vor allem der Semipelagianismus, zu dem die Hierarchie hindrängte, der aber auch bereits das sittliche Leben der Kirche mehr bestimmte, als der Augustinismus. Indessen den Semipelagianismus offen zu bekennen, daran hinderten die Achtung, in der Augustin in der Kirche stand, und die kirchlichen Beschlüsse, in denen der Semipelagianismus verworfen war. Die Scholastik übernahm es darum, die Augustinische Lehre so umzubilden, dass sie die semipelagianische wurde, ohne dass doch dem Augustin offen widersprochen wurde. Man begann mit der Lehre von der Erbsünde.

a. Da eignete man sich zwar Augustin's Definition von Erbsünde an, nahm also mit ihm an, dass sie aus *carentia justitiæ originalis* und aus *concupiscentia* bestehe, und lehrte, dass alle Menschen, vielleicht mit alleiniger Ausnahme der

Jungfrau Maria, damit behaftet seien.² Aber man entfernte sich sogleich dadurch weit von Augustin, dass man die *justitia originalis* nicht wie dieser als eine zur Natur des Menschen gehörige, sondern als eine zu seinen natürlichen Anlagen hinzukommende Gabe Gottes bezeichnete, ihm verliehen zu dem Endzweck, um ein Zügel für die sinnliche Begierde, die *concupiscentia* zu sein:³ denn diese bezeichnete man nicht wie Augustin als die böse Lust, welche erst nach

² Von Paschasius Radbertus an ist die allgemeine Meinung zwar die, dass die Mutter des Herrn sündlos gewesen, aber bis zu Duns Scotus hin verstand man das doch nur so, dass sie, nachdem sie in Sünden empfangen, vor ihrer Geburt geheiligt worden sei. Anselm *cur Deus homo*. II, 16. *Virgo . . . est in iniquitatibus concepta . . . et cum originali peccato nata est.* — Bernhard ep. 174 ad *Canonicos Lugdunenses* — *ante sancta quam nata* — *Ego puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quæ ipsius non tantum sanctificaret ortum, sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem.* Duns Scotus aber behauptete: *nunquam fuit (Maria) in peccato originali.* Die Franziskaner nahmen von da an für diese Behauptung Parthei, und das Basler Generalconcil (1439) erklärte sich dafür, aber eine kirchliche Entscheidung erfolgte in dieser Periode noch nicht. So gross war aber doch schon die Verehrung, die man der Maria zollte, dass Thomas Aquin für sie *ὑπερδουλεία* in Anspruch nahm. (Th. p. III, qu. 25. art. 5.) *Quia latria soli Deo debetur, nulli creaturæ debetur latria . . . cum igitur beata virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ, sed solum veneratio dulciæ, eminentius tamen quam cæteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei — hyperdulia.*

³ Thomas p. I. qu. 100. art. 1. *Justitia originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ.*

Id. p. I. qu. 95. art. 1. *Erat hæc rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animæ corpus . . . Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset . . . Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam sed secundum supernaturale donum gratiæ . . .*

dem Fall in dem Menschen entstanden, sondern nahm an, sie sei von Anfang an im Menschen vorhanden gewesen, vor dem Fall aber nur als natürliches Begehren der Sinnlichkeit.⁴

Dachte man aber so von der *justitia originalis*, so erschien auch die Veränderung, die in Folge des Falles des Menschen durch den Wegfall derselben mit dem Menschen vorging, nicht so gross, es war damit keine Veränderung in seiner Natur selbst vorgegangen, und es konnte dem Menschen nicht so sehr zum Vorwurf gemacht werden, wenn die *concupiscentia* in unordentliche Lust umschlug, da ihm ja jetzt die übernatürliche Hülfe zur Darniederhaltung der *concupiscentia* entging; endlich konnte der Mensch nach dem Fall doch nicht so ganz böse geworden sein, denn es blieb ihm ja noch Alles, was er von Natur hatte, und wollte man nicht annehmen, dass Gott den Menschen von Natur böse geschaffen habe, so musste man annehmen, dass auch jetzt noch Gutes in ihm sei und es ihm nur schwer werde, dieses zu üben. Das war aber eben der Semipelagianismus, bei dem man da angelangt war. Dieser kam dann auch sogleich weiter zum Vorschein

⁴ Scotus, in sent. II, dist. 30 in resol. *Ex his colligitur plena hujus peccati definitio, quod sit carentia justitiæ originalis debitæ, quia acceptæ in primo parente et in ipso amissæ. Quodsi objicias apostolum et plerosque sanctorum asserentes concupiscentiam esse peccatum originale, observandum est concupiscentiam bifariam accipi posse. Primum ut est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo et nullum horum formaliter est peccatum, quia est commune nobis et brutis; præterea in parte sensitiva . . . non est peccatum. Secundo accipitur, ut est pronitas in appetitu rationali i. e. in ipsa voluntate, ad concupiscendum delectabilia immoderate, quæ nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur. Et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per privationem justitiæ originalis (quæ erat veluti frænum ipsum cohibens ab immoderata delectatione) ipsa non positive sed per privationem fit prona ad concupiscendum delectabilia.*

b. in der Lehre von der Freiheit und Gnade. Ganz unfrei konnte der Mensch nicht sein, wenn ihm doch Alles geblieben war, was er von Natur hatte.⁵ Die Scholastiker konnten dann zwar noch mit Augustin sagen, der Mensch bedürfe schlechterdings der Gnade, wenn es mit ihm zum Guthandeln kommen solle, aber die *gratia* war da doch nicht mit Augustin als die Kraft bezeichnet, welche erst wieder sittliches Vermögen in dem Menschen schaffe, sondern sie sollte nur dazu dienen, die sittliche Kraft im Menschen anzuregen und zu unterstützen. Darum nannte Thomas Aquin die *gratia auxilium gratuitum Dei interius animum moventis seu inspirantis ad bonum propositum*.⁶

⁵ Anselmus *dial. d. lib. arbitr. c. 3. Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalem in se interimere nequiverunt.*

Bernhard *d. gratia et lib. arbitr. c. 8. Manet post peccatum liberum arbitrium: etsi miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo non sufficit excutere a peccato sive miseria, non liberi arbitrii signat destructionem sed duarum reliquarum privationem. Neque enim ad liberum arbitrium, quantum in se est, pertinet, aut aliquando pertinuit posse vel sapere: sed tantum velle . . . Non ergo si potens aut sapiens: sed tantum si volens esse desierit, liberum arbitrium amisisse putanda erit.*

Lombardus II, dist. 25. *Manifestum est, quod præter alias pœnalitales pro peccato illo incurrit homo pœnam in corruptione et depressione liberi arbitrii. Per illud namque peccatum naturalia bona in ipso homine corrupta sunt et gratuita detracta. Hic est enim ille, qui a latronibus vulneratus est et spoliatus. Vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus . . . spoliatus vero gratuitis. Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum et ex parte perdita . . . Ecce liberum arbitrium dicit (Augustinus) hominem amisisse: non quia post peccatum non habuerit liberum arbitrium sed quia libertatem arbitrii perdidit: non quidem omnem sed libertatem a miseria et a peccato. —*

⁶ Thomas p. II, 1. qu. 109. art. 6. *Conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium et secundum hoc homini præcipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente. — Hominis est præparare*

Um aber den Widerspruch mit Augustin zu verdecken, unterschied man eine zwiefache *gratia* und nannte die eine *gratia gratis data*, auch *praeveniens* und *operans*, die andere *gratia gratum faciens*, *subsequens*, *cooperans*. Unter der ersten verstand man die Gnade, welche den freien Willen anregte, die freie Bewegung des Willens erst möglich machte, also auch allem Thun des Menschen vorhergieng. Von der anderen nahm man aber an, dass sie erst dann eintrete, wenn der Mensch seine sittlichen Kräfte entfaltet habe; diese Gnade sollte dann nur mitwirken, um in dem Menschen einen Gott wohlgefälligen sittlichen Zustand zu erzeugen.⁷ Nur schwach aber war damit der Widerspruch mit Augustin verdeckt, denn dieser schrieb das ganze Geschäft der sittlichen Umwandlung und nicht nur den Anfang derselben der Gnade allein zu.

Von da lag es dann auch nahe, dass man die Frage aufwarf, ob der Mensch nicht durch sein sittliches Verhalten sich ein Verdienst bei Gott erwerben könne, und ob er nicht einen Anspruch auf Belohnung von Seiten Gottes für die guten Werke machen könne, die er auf Anregung der göttlichen Gnade verrichtet habe?

Und diese Fragen bejahten die Scholastiker, wenn auch schüchtern. Sie meinten, für ein Werk, das allein aus des Menschen eigener Kraft hervorgehe, könne man freilich keinen Rechtsanspruch auf Lohn erheben, aber doch dürfe man von der Billigkeit Gottes erwarten, dass Er ein solches Werk

animum, quia hoc facit per liberum arbitrium: sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis.

⁷ Lombardus II, d. 26. *Operans gratia est, quæ prævenit voluntatem bonam, ea enim liberatur et præparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. (Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit: quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.)*

nicht unbelohnt lasse; dagegen bezeichneten sie ein Werk, das die Gnade gewirkt, als ein solches, für das man einen Rechtsanspruch auf Lohn erheben könne (*meritum congrui — condigni*).⁸ Sie vergassen sich dann auch weiter so sehr und verfielen so sehr dem Semipelagianismus, dass sie von guten Werken sprachen, durch welche, wenn sie auch nicht aus rechter sittlicher Gesinnung hervorgegangen waren, man sich wenigstens zeitliche Belohnungen von Gott erwerben könne; dass sie behaupteten, ein Mensch könne hier auf Erden vollkommen gut werden;⁹ ja dass sie sogar von *operibus supererogatoriis* sprachen und behaupteten, der Mensch könne gewisse gute Werke thun, zu denen er von Gott nicht verpflichtet sei, und könne also mehr thun, als Gott von ihm fordere.¹⁰

⁸ Thomas II, 1. q. 114. a. 3. *Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem, sed est ibi congruitas propter quandam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia spiritus s., sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus s. moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joh. 4, 14. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis secundum illud Rom. 8, 17.*

⁹ Thomas II, 2. q. 184. a. 2. *Quamquam nullus in hac vita ad divinæ dilectionis absolutam perfectionem pervenire possit, potest tamen homo ad tantam charitatis perfectionem pervenire, ut omnia, quæ charitati sunt contraria repudiet atque detestetur.*

¹⁰ Thomas II, 1. q. 108. a. 4. *Hæc est differentia inter consilium et præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus, cui datur et ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia . . . Opor-*

2. Diese semipelagianische Anthropologie musste dann nothwendig bestimmend sein für die Gestaltung der Soterologie, und die Scholastik, der es ja eigenthümlich war, eine zusammenhängende Dogmatik auszubilden, zog nun aus dieser so gearteten Anthropologie alle Consequenzen für die Soterologie, und zwar viel bestimmter, als es der Semipelagianismus früher gewagt hatte, ja eigentlich jetzt erst ist es geschehen. Auf die Frage nach der Bedingung, unter der der Mensch selig werde, antwortete jetzt die Scholastik: Bedingung sei der Gott wohlgefällige sittliche Zustand, den der Mensch theils durch die Gnade, theils durch seine eigene Kraftanstrengung sich angeeignet habe, Bedingung sei also die sittliche Umwandlung, die mit dem Menschen vorgegangen sei. Diesen Zustand nannte die Scholastik *justificatio*.¹¹ Dem Menschen sind seine Sünden vergeben, weil er ein gerechter, sittlich guter Mensch geworden ist. Diese Lehre war aber jener semipelagianischen Anthropologie ganz gemäss, denn ist der Mensch wirklich im Stande, unter Mitwirkung der göttlichen Gnade ein sittlich guter Mensch zu werden, so ist auch

tet igitur quod præcepta novæ legis intelligantur esse data de his, quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis, per quæ melius et expeditius potest homo consequi finem prædictum . . . Bona hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad concupiscentiam oculorum et in deliciis carnis, quæ pertinent ad concupiscentiam carnis et in honoribus, quæ pertinent ad superbiam vitæ . . . Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica.

¹¹ Thomas II, 1. q. 113. a. 1. u. 2. *Justificatio importat transmutationem quandam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii secundum illud apostoli Rom. 4, 5. — Quum justitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpa, nullius autem hominis qualis modo nascitur, reatus pœnæ absque gratia tolli queat; ad culpæ quoque hominis qualis modo nascitur, remissionem, gratiæ infusionem requiri manifestum est.*

nichts natürlicher, als dass Gott das zur Bedingung der Seligkeit macht und ihm diese Arbeit an sich selbst nicht erspart.

Die Scholastik hatte nun aber noch zu sagen, welche Stellung sie neben dieser Lehre der von der V e r s ö h n u n g durch Christum und der von dem G l a u b e n einräume.

a. Mit der Lehre von der Versöhnung¹² beschäftigte sich die Scholastik viel, ja sie gerade hat eingehende Untersuchungen über die Frage angestellt, ob und inwiefern die Erlösung und die Versöhnung mit Gott gerade nur durch den Tod Christi zu Stande kommen konnte. Zuerst warf Anselm von Canterbury diese Frage auf und beantwortete sie dahin: der Mensch habe Gott durch seine Sünde tief beleidigt und habe Ihm damit die Ehre vorenthalten, die Ihm gebührt.¹³ Das könne Gott nicht hingehen lassen um seiner Gerechtigkeit willen, Er müsse den Menschen strafen, wenn er nicht Genugthuung dafür leiste,¹⁴ und die Strafe, die seiner warte, sei die ewige Verdammniss. Gott wolle aber den Menschen nicht so strafen, denn sonst könnte er den Endzweck nicht erreichen, um dessetwillen Er den Menschen geschaffen.¹⁵ Darum habe seine Barm-

¹² Baur, die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. 1838.

¹³ Anselmus cur Deus homo. l. I, 11. *Honorem debitum, qui Deo non reddit, aufert Deo, quod suum est et Deum exhonorat, et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit, quod rapuit, manet in culpa nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit . . . et hæc est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere.*

¹⁴ Id. c. 12. *Si non decet Deum aliquid injuste aut inordinate facere, non pertinet ad ejus libertatem aut benignitatem aut voluntatem, peccantem, qui non solvit Deo, quod abstulit, impunitum dimittere.*

¹⁵ Id. l. II, 1. u. 4. *Rationalem naturam a Deo factam esse justam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet . . . Ex his est facile cognoscere, quoniam aut (ad) hoc de humana natura perficiet*

herzigkeit ein Auskunftsmittel gefunden, Er habe seinen Sohn Mensch werden lassen. Dieser habe Gott die verlangte Genugthuung leisten können,¹⁶ habe aber, weil er zugleich Mensch gewesen, seine Leistung auch den Menschen zu gut kommen lassen können.¹⁷ Die Genugthuung, die dieser Gottmensch leistete, bestand in seinem freiwilligen Tod,¹⁸ dieser war ein vollgiltiges Aequivalent für das, was die Menschheit Gott schuldete.¹⁹ Für diese freiwillige Gabe schuldete aber Gott dem Gottmenschen Lohn, und weil Er dem Sohn, der Alles hat, Nichts geben konnte, vergalt Er es ihm an der Menschheit dadurch, dass Er die von Christo geleistete Genugthuung so hinnahm, als wäre sie von der Menschheit geleistet.²⁰ Diese also war jetzt von der Schuld frei.

Deus, quod incæpit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat.

¹⁶ Id. I, II, 6. *Hoc fieri nequit, nisi sit, qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid majus quam omne, quod præter Deum est . . . Illum qui de suo poterit Deo dare aliquid, quod superet omne, quod sub Deo est, majorem esse necesse est, quam omne quod non est Deus . . . Nihil autem est supra omne, quod Deus non est, nisi Deus . . . Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus.*

¹⁷ Id. II, 6. *Sed nec facere illam debet, nisi homo, alioquin non satisfacit homo.*

¹⁸ Id. II, 11. *Video hominem illum plane, quem quærimus, talem esse oportere, qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens; nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit.*

¹⁹ Id. II, 14. A. *Cogita, quia peccata tantum sunt odibilia, quantum sunt mala, et vita ista tantum amabilis est, quantum est bona. Unde sequitur, quia vita ista plus est amabilis, quam sint peccata odibilia . . . Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi?* B. *Imo plus potest in infinitum.* A. *Vides igitur, quomodo vita hæc vincat omnia peccata, si pro illis detur.*

²⁰ Id. II, 19. *Eum autem, qui tantum donum sponte dat Deo, sine*

Dieser Lehre Anselm's stimmte dann auch Thomas von Aquin insofern bei, als er von dem Tod Christi behauptete, er sei ein wirkliches Aequivalent für die auf der Menschheit ruhende Schuld, ja er behauptete sogar, die geleistete Genugthuung sei grösser als die Schuld der Menschheit.²¹ Aber er glaubte, es würde die Freiheit Gottes beschränkt, wenn man mit Anselm behaupte, die Menschheit hätte nur auf diese Weise erlöst werden können, darum meinte er nur, dass diese Weise die passendste gewesen sei.²²

retributione debere esse non judicabis . . . quid retribuetur nullius rei egenti et cui non est, quod dari aut dimitti possit? — Necesse est ergo, ut alicui alii reddatur, quia illi non potest. — Quibus convenientius fructum et retributionem suæ mortis attribueret, quam illis, propter quos salvandos hominem se fecit . . . aut quos justius faciet hæredes debiti, quo ipse non eget et exundantiæ suæ plenitudinis, quam parentes suos et fratres, quos aspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum, ut eis dimittatur, quod pro peccatis debent et detur, quo propter peccatum carent?

Ueber Anselm's Lehre: Hasse, Anselm von Canterbury. t. 2, 1843 u. 52 in t. 2.

²¹ Thomas III, q. 48. a. 2. *Dicendum quod ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod æque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex charitate et obedientia patiundo majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis . . . Et ideo passio Christi non solum sufficiens sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis. — . . . art. 3. Cum Christus passionem suam sustinendo opus Deo acceptissimum fecerit, ejus passio verum exstitit sacrificium. — art. 4. Quia ergo passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu pænæ generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione.*

²² Id. III, q. 46. a. 2. *Si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset, ille enim judex non potest, salva justitia, culpam sine pœna dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem vel in totam rempublicam sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius*

D u n s S c o t u s dagegen glaubte gar nicht, dass eine Genugthuung nothwendig gewesen wäre, erkannte auch in dem Tod Christi kein wirkliches Aequivalent für die Schuld und meinte, Christus habe mit seinem Tod die Erlösung nur bewirkt, weil Gott sich dieses Opfer habe gefallen lassen, Gott hätte aber auch irgend ein anderes Opfer als Preis der Erlösung fordern können.²³

Während die beiden letzt genannten Scholastiker wenigstens noch Beziehung nahmen auf den Gedanken Anselm's, dass es sich bei der Erlösung um eine Gott zu leistende Genugthuung handle, und dass erforscht werden müsse, warum gerade in dem Tod Christi diese Genugthuung liege, giengen andere Scholastiker auf diesen Gedanken Anselm's gar nicht ein, meinten sie entweder, es handle sich bei dem Tod Christi um ein dem Satan zu gebendes Lösegeld, oder nahmen sie an, es sollte durch denselben die Liebe Gottes und Christi zu den Menschen dargethan werden, welche

universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ, ex eo, quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam. Sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. . . art. 3. Convenientius fuit, hominem liberari per passionem Christi, cum majora et potiora bona per eum consecuti fuerimus quam per solam Dei voluntatem. . .

²³ Duns Scotus sent. III, d. 19. *Quantum attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum: quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturæ assumptæ et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed in quantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio quantum fuit a Deo acceptatum. Si quidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti. Omne enim aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo dilectum et non e contrario . . . consimiliter ideo aliquod opus est meritorium quia est Deo acceptum et non contra: Deus non acceptat opus idcirco, quod sit meritorium aut bonum. Tantum ergo valuit Christi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum trinitas acceptare.*

dann wieder Gegenliebe weckte und Ernst in der Heiligung. So Abaelard²⁴ und Lombardus.²⁵ Es ist aber wohl zu beachten, dass diese Erörterungen über die Bedeutung des Todes Jesu von den Scholastikern in keinen Zusammenhang gebracht worden sind mit ihrer Lehre von der Bedingung zur Seligkeit, die Scholastiker selbst uns also keine Auskunft darüber geben, wie sie die eine Lehre mit der anderen vereinbaren. Es scheint aber, als ob die Anselmische Lehre von dem Verdienst Christi keinen Platz habe neben jener anderen Lehre: denn wenn der Mensch da selig werden soll, wo er der sittlich Gottwohlgefällige geworden ist, so ist ja nicht die gläubige Aneignung des Verdienstes Christi die Bedingung seiner Seligkeit und dem Verdienste Christi ist seine Bedeutung abgesprochen. Bei der Lehre des Abaelard und Lombardus entsteht aber freilich keine Schwierigkeit, denn darnach be-

²⁴ Abaelard. com. ad Rom. zu 3, 26. *Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram suscepit naturam et in ipsa nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem adstrinxit, ut tanto divinæ gratiæ accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas . . . Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quæ non solum a servitute peccati liberet sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirat, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri, ipse attestante, non potest.*

²⁵ Lombardus III, d. 19. A. . . *Quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait apostolus, commendatur nobis caritas Dei, id est, apparet eximia et commendabilis caritas Dei erga nos, in hoc quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantæ erga nos dilectionis arrha et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit: et per hoc justificamur, id est, soluti a peccatis justi efficiamur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris.*

steht das Verdienst Christi nur darin, dass er seine und des Vaters Liebe zu den Menschen durch seinen Tod kund gethan hat, aber damit ist eben gegen die zu allen Zeiten in der Kirche feststehende Lehre, dass das Verdienst Christi in Sündenvergebung bestehe, verstossen, und die Scholastik verstösst in Wahrheit gegen diese Lehre.

So wenig aber wie der Lehre von dem Verdienst Christi weiss sie

b. der Lehre vom Glauben ihre rechte Bedeutung zu geben. Der Glaube galt der Kirche stets als das Mittel, mit dem man sich das Verdienst Christi, die Vergebung der Sünden, zueignen könne, die Scholastik aber sprach zwar viel vom Glauben und statuirte mancherlei Distinctionen des Glaubens, nie aber fasste sie den Glauben im obigen Sinn, sondern gab den Satz, dass der Glaube rechtfertige, nur dazu, wo man darunter den Glauben verstand, der sich in guten Werken erweist (*fides, quæ formata est caritate*), deutete diesen Satz also dahin um, dass jener sittliche Zustand rechtfertige, welcher zu seinem Anfang und Ausgang den Glauben an die Wahrheiten des Evangeliums habe.²⁶

²⁶ Thomas II, 1. q. 113. a. 4. ad Rom. 4, 5. *Ex quo patet, quod in justificatione impii requiritur actus fidei, quantum ad hoc quod homo credat, Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.*

Id. II, 2. q. 4. a. 5. *Cum credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc, quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur, quorum unum est, ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est, ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est, quod intellectus semper feratur in verum . . . ex charitate autem, quæ format fidem, habet anima, quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus.*

Lombardus II. d. 27. F. *Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam æternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa. Similiter de charitate et justitia et de*

Vergleicht man mit diesen Lehren die der früheren Kirchenväter über den gleichen Gegenstand, so wird man den Widerspruch nicht verkennen. Ein solcher liegt vor in der Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Seligkeit und in der Lehre von der Versöhnung durch Christum.

Ad *a.* lautet die Antwort allerdings nicht bestimmt, weil die Frage noch nicht so bestimmt an die Kirche der früheren Zeit herangetreten war. Am meisten Unbestimmtheit herrschte in der Zeit vor Augustin. Da war, wenigstens bei einem Theil der Kirchenväter, die Sündhaftigkeit nicht in ihrer ganzen Tiefe erkannt, legten andere den äusseren Werken einen zu grossen Werth bei, drückten wieder andere sich zuweilen so aus, als sei es nicht so schwer, sittlich gut zu handeln, und als könne und müsse man durch Busse und sittliches Thun sich die Vergebung der Sünden und Gnade bei Gott verdienen. Aber daneben stand doch allen zu allen Zeiten fest, dass kein Heil sei ohne Christo, und dass Taufe und Glaube die Bedingungen des Heils seien. Wäre da die Frage bestimmt an sie herangetreten, welches der letzte Grund sei, auf den hin der Mensch sich des Heils getrösten könne, so würden sie als solchen alle nicht seinen sittlichen Zustand genannt haben, sondern die durch Christum vollbrachte Erlösungsthat, sie hätten also eine andere Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Seligkeit gegeben, als die Scholastik gab. Am wenigsten aber

aliis accipitur. Si enim fides ipsa virtus præveniens diceretur esse mentis actus, qui est meritum: jam ipsa ex libero arbitrio originem haberet: quod quia non est, sic dicitur esse meritum, quia actus ejus est meritum, si tamen adsit charitas, sine qua nec credere nec sperare meritum est vitæ. Unde apparet vere, quia charitas est spiritus sanctus, quæ animæ qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur: sine qua animæ qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

konnte Augustin die gleiche Antwort wie die Scholastik geben, denn diese verstieß ja mit ihrer Lehre von dem Menschen nach dem Fall noch verbliebenen Vermögen zum Guten, woraus sich eben ihre Antwort auf die Frage nach der Bedingung zur Seligkeit ableitete, am meisten gegen Augustin. Aber dennoch lautete Augustin's Antwort auf diese Frage so, dass die Scholastik, wenn auch nur zum Schein, sich auf ihn berufen konnte. Auch Augustin nämlich bezeichnete die Heiligung als die Bedingung zur Seligkeit und nannte *justificatio* den Zustand, in dem beides zusammenträfe, die Vergebung der Sünden und die Heiligung. Aber der grosse Unterschied war der, dass Augustin diesen Zustand als einen allein durch die Gnade bewirkten bezeichnete.²⁷

b. In der Lehre von der Versöhnung durch Christum haben die Kirchenlehrer von der frühesten Zeit an mit besonderem Nachdruck seinen Tod hervorgehoben. Eine eingehende Erörterung über die Bedeutung des Todes Christi, wie über die Bedeutung der ganzen Erscheinung Christi, hat zuerst Irenäus gegeben. Christus, lehrte er, ist Mensch geworden zu dem doppelten Endzweck, um Sünde und Tod zu überwinden und um ein neues geistliches Leben in der Menschheit zu schaffen. Er wurde der Anfänger einer neuen Gemeinschaft der Gerechtigkeit und des Lebens, und hat Alles wieder auf den Zustand vor Adam's Fall zurückgebracht:²⁸

²⁷ Augustin *de spir. et lit.* 45. *Quid est aliud „justificati“ quam justi facti, ab illo scilicet, qui justificat impium, ut ex impio fiat justus.*

²⁸ Irenäus *adv. hæres.* III, 18. 1. *Quando (filius) incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem præstans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.*

Id. V, 21. 1. *Propter hoc et dominus semetipsum filium hominis confitetur, principalem hominem illum, ex quo ea, quæ secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans: uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus no-*

das konnte Er aber nur, weil Er beides ist, Mensch²⁹ und Gott.³⁰ Näher unterschied dann Irenäus die erlösende und die versöhnende Thätigkeit Christi. Die erlösende bestand ihm darin, dass Christus den Menschen aus der Gewalt des Teufels erlöste.³¹ Die versöhnende Thätigkeit aber fand er in dem willigen Gehorsam, den Christus dem Vater geleistet hat, und der sich vorzugsweise in dem Leiden und Sterben Christi an den Tag legte, denn dadurch hat Er den Ungehorsam der Menschen wieder gut gemacht.³²

Auch Origenes nahm an, aber bestimmter, dass die er-

strum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. Et quemadmodum accepit palmam mors per hominem adversus nos, sic iterum nos adversus mortem per hominem accipiamus palmam.

²⁹ Id. III, 18. 7. *Oportebat eum, qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est hominem, qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte.*

Id. V, 1. 1. Non enim aliter nos discere poteramus, quæ sunt Dei, nisi magister noster, verbum exsistens, homo factus fuisset.

³⁰ Id. IV, 33. 4. *πῶς δύναται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἦν τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθῃ εἰς ἄνθρωπον.*

³¹ Id. V, 21. 3. *Quoniam in initio (apostata) homini suavit transgredi præceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate; potestas autem ejus est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem: per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum dominum.*

³² Id. V, 17. 1. *Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus; propitiatus quidem pro nobis patrem, in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus, nobis autem donans eam, quæ est ad factorem nostrum, conversacionem et subjectionem.*

Ueber die Lehre des Irenæus. Duncker, des hl. Irenæus Christologie. 1843.

lösende Thätigkeit Christi eine Beziehung auf den Teufel gehabt habe. Auch nach ihm sind die Menschen um ihrer Sünde willen dem Teufel verfallen, und wäre es wider die Gerechtigkeit gewesen, sie ihm mit Gewalt zu entziehen, darum bietet ihm Christus zum Preis für die Menschen sein Blut und seine Seele dar. Diess liess sich der Teufel gefallen,³³ aber er bedachte nicht, dass es ihm an Macht fehle, die Seele dieses Gewaltigen festzuhalten, er musste sie wieder freigeben: die Menschen aber waren jetzt der Gewalt des Teufels entzogen.³⁴ Darin liess aber Origenes die erlösende Thätigkeit Christi nicht aufgehen, zu ihr rechnete er auch die Lehre Christi, sein Beispiel, seine Wunder, vor allem seinen Tod, und nannte diesen dann nicht allein ein Lösegeld, sondern auch ein Opfer, durch das die Strafe, die wir verdient hatten, hinweggenommen werde.³⁵

An dem Gedanken, dass der Tod Christi den Endzweck habe, die Menschen dem Teufel, der ein Anrecht auf sie habe, zu entziehen, hielten die meisten Kirchenlehrer bis in

³³ Origenes ep. ad Rom. 2, 13. *Redempti sumus — pretioso sanguine unigeniti. Si ergo pretio emti sumus — ab aliquo sine dubio emti sumus, cujus eramus servi qui et pretium poposcit, quod voluit, ut de potestate dimitteret, quos tenebat. Tenebat autem nos diabolus, cui distracti fueramus peccatis nostris. Poposcit ergo pretium nostrum sanguinem Christi — qui tam pretiosus fuit, ut solus pro omnium redemptione sufficeret.*

³⁴ Id. in Matth. 20, 28. *τίτι δὲ ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ· μή τι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι καὶ οὐχ ὁρῶντι ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βᾶσανον.*

³⁵ Id. hom. in lev. I. u. III. *Hostia, cum immolatur, ad hoc immolatur ut eorum, pro quibus jugulatur, peccata purgentur.*

In lev. XIV, 4. *Mors, quæ pænæ causa infertur pro peccato, — purgatio est peccati ipsius, pro quo jubetur inferri.*

das Mittelalter hinein fest, gaben ihm aber eine mannigfach verschiedene Deutung und waren dabei der Meinung, dass Gott, wenn Er gewollt hätte, die Menschen auch auf andere Weise hätte erlösen lassen können.

Von dieser Ansicht eines Lösegelds wendete sich zuerst Gregor von Nazianz ab. Er fand die Meinung unwürdig, dass Gott dem Teufel, diesem Räuber, sollte ein Lösegeld gegeben haben, konnte aber auch nicht begreifen, was für einen Sinn es haben sollte, dass Gotte ein Lösegeld gegeben werden sollte, da Gott uns ja nicht in Seiner Gewalt halte.

Dagegen lehrte Athanasius, dass der Mensch durch die Sünde zwar nicht dem Teufel, aber dem Tod verfallen sei, und dass Gott die den Menschen angedrohte Strafe hätte vollziehen müssen, wenn Christus nicht einen sterblichen Leib angenommen und diesen Gotte als ein Opfer und Lösegeld für die Menschen dargebracht hätte.³⁶ Darum nennt

³⁶ Athanasius *d. incarn.* 9. συνιδὼν ὁ λόγος ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν· οὐχ οἷόν τε δὲ ἶν τὸν λόγον ἀποθανεῖν ἄνθρωπον ὄντα καὶ τοῦ πατρὸς υἱόν· τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβὼν ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ καὶ λοιπὸν ἀπὸ πάντων ἡ φθορά παύσῃται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι· ὅθεν ὡς ἱερεῖον καὶ θύμα παντὸς ἐλεύθερον σπῖλον, ὁ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔλαβε σῶμα προσάγων εἰς θάνατον, ἀπὸ πάντων εὐθὺς τῶν ὁμοίων ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου· ὑπὲρ πάντας γάρ ὧν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, εἰκότως τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ καὶ οὕτως συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν ὁ ἄφθαρτος τοῦ θεοῦ υἱός, εἰκότως τοὺς πάντας ἐνέδυσεν ἀφθαρσίαν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀναστάσεως ἐπαγγελίᾳ.

er auch den Tod Christi einen stellvertretenden. Cyrill von Jerusalem hob dann hervor, dass das Leiden Christi einen unendlichen Werth gehabt habe, weil es das Leiden eines Gottmenschen gewesen sei.³⁷ Am bestimmtesten aber beschrieb Gregor M. den Tod Christi als einen Opfertod. Die Schuld, sagte er, die die Menschen durch die Sünde auf sich geladen hatten, konnte nur durch ein Opfer getilgt werden, ein solches Opfer konnte aber nur ein sündloser, selbst von Schuld freier, bringen, und Christus war ein solcher.³⁸

Aber keineswegs waren alle Kirchenlehrer dieser Zeit auch nur der Meinung, dass der Tod Christi eine solche objektive Bedeutung habe, es gab auch solche, welche in der Wirksamkeit Christi das Hauptgewicht auf die neue von Ihm ausgehende Lebensanregung legten und den Menschen als mit Gott versöhnt erachteten, wenn er von dem ihm von Christo mitgetheilten Leben sich habe durchdringen lassen. Den Tod Christi erachteten sie dann nur in so fern für nothwendig, als Christus, um das alles leisten zu können, auch ganz in das Geschick des menschlichen Lebens habe

³⁷ Cyrill catech. XIII, 33. Ἀνέλαβε Χριστὸς τὰς ἁμαρτίας ἐν τῷ σώματι . . . οὐ μικρὸς ἦν ὁ ὑπεραποθνήσκων ἡμῶν, οὐκ ἦν πρόβατον αἰσθητὸν, οὐκ ἦν ψιλὸς ἄνθρωπος, οὐκ ἦν ἄγγελος μόνον, ἀλλὰ θεὸς ἐνανθρωπήσας. . .

³⁸ Gregorius moral. XVII, 46. *Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri poterat. Quærendum erat sacrificium, sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri? Neque enim justum fuit, ut pro rationali homine beatorum animalium victimæ cederentur. . . Ergo requirendus erat homo. . . Ergo ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus; ut vtro a peccatis mundaret hominem, homo et sine peccato. Sed quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde venit propter nos in uterum virginis filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quæ et humanitate mori et justitia mundare potuisset.*

eingehen müssen.³⁹ Auf diese Ansicht allein hätten sich etwa die Scholastiker für die Art und Weise, wie sie das Verdienst Christi zurückstellten, berufen können, aber gerade diese Ansicht ist doch die von den wenigsten vertretene. Zudem findet sich bei einzelnen Kirchenvätern, wie bei Gregor von Nazianz und Athanasius, diese Ansicht unvermittelt neben der anderen, zum Beweis dafür, dass diese Lehre noch nicht ernstlich ins Auge gefasst war.

3. Die Sacramente

a. im Allgemeinen.

Wenn man in den früheren Perioden mehr als nur zwei hl. Handlungen Sacramente nannte, ohne doch alle in gleiche Linie mit einander zu stellen, so fing man jetzt gleich beim Beginn unserer Periode an, sieben hl. Handlungen mit dem Namen Sacrament zu bezeichnen, und von allen das ganz Gleiche auszusagen. Zuerst zählte Otto von Bamberg (1124) als die sieben Sacramente auf: die Taufe, die Confirmation, die letzte Oelung, das hl. Abendmahl, die Busse, die Ehe und die Ordination, und auf der Kirchenversammlung zu Florenz 1439 erklärte sich der Pabst Eugen IV. für diese Siebenzahl. Unter diesen sieben Sacramenten machte man dann nur den Unterschied, dass man von dreien, der Taufe, Confirmation und Ordination, annahm, sie dürften nie wieder

³⁹ Hilarius d. trinit. 11, 24. *Humani generis causa Dei filius natus ex virgine est et spiritu sancto . . . ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret, ut quemadmodum omnes in se per id, quod corporeum se esse voluit, conderentur, ita rursum in omnes ipse per id, quod ejus est invisibile, referretur.*

Leo M. serm. 66, 4. *Non — est dubium, naturam humanam in tantam connexionem a filio Dei esse susceptam, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus totius creaturæ, sed etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus.*

holt werden, weil sie dem Empfänger einen *character indelebilis* aufdrückten.⁴⁰

Von besonderem Belang ist aber, was man jetzt im Unterschied von früher über die Art der Wirksamkeit der Sacramente lehrte. Die Sacramente des N. T., lehrte man, unterscheiden sich von denen des A. T. dadurch, dass diese die Gnade nur vorbildeten, jene aber sie wirklich überbringen, und zwar in der Art, dass die Gnade, welche dem einzelnen Sacrament eigen ist, an den Empfänger kommt, wie auch eine sittliche Beschaffenheit sein mag, weil diese Gnade nun einmal unzertrennlich mit dem Sacrament verbunden ist. Man nannte das eine Wirkung *ex opere operato* im Unterschied von der Wirkung *ex opere operante*, welche bedingt wäre durch die Würdigkeit des Empfängers.⁴¹

b. Die einzelnen Sacramente.

α. Die Lehre von der Taufe erlitt keine Umbildung.

β. Die *confirmatio* sollte dem mit der Taufe begonnenen geistlichen Leben Wachsthum verleihen, und darum wurde sie den halberwachsenen Kindern ertheilt.⁴² Ihren

⁴⁰ Concil. Florent. *Inter hæc sacramenta tria sunt, baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, id est spirituale quoddam signum a cæteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur.*

⁴¹ Gabriel Biel. in *sentent.* IV, d. 1, q. 3. *Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod præter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiæ collationem sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia, tanquam meriti condigni vel congrui, præcise, et non major propter exhibitionem sacramenti.*

⁴² Concil. Florent. *Effectus hujus sacramenti est, quia in eo datur spi-*

Ursprung hat die Handlung darin, dass man bereits in der alten Kirche in gewissen Fällen die sonst mit der Taufe verbundene Handauflegung von dieser loslöste. Im 9. Jahrhundert wurde die *confirmatio* feststehende und kirchlich gebotene Handlung, aber zum Sacrament in gleicher Linie mit den andern Sacramenten wurde sie erst jetzt erhoben.

γ. Das hl. Abendmahl. Im Abendmahl ist zu unterscheiden die Lehre von der Verwandlung und die vom Messopfer.

aa. Für die früher schon entstandene Lehre, dass durch die Consecration die Elemente in Leib und Blut verwandelt würden, brauchte zuerst Hildebert von Tours das Wort *transsubstantiatio*, Innocenz III. aber bestätigte diese Lehre feierlich auf der Lateran-Versammlung von 1215, und zur Feier dieses Wunders ordnete Urban IV. 1264 das Fronleichnamsfest an.⁴³ Mit dieser Lehre hing dann die Verordnung des

ritus s. ad robur, sicut datus est apostolis in die Pentecostes: ut videlicet Christianus audacter Christi confiteatur nomen.

⁴³ Thomas III, q. 75. a. 2. *Cum Christi corpus non possit incipere esse in eucharistia nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum, panis et vini substantiam in hoc sacramento non permanere fatendum est. — Non aliquid potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem vel per alterius conversionem in ipsum; sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis, aut quia illuc defertur aut quia ibi generatur. Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem; primo quidem, quia sequeretur quod desineret esse in cælo: non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum nisi deserat priorem; secundo, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest; tertio, quia impossibile est, quod unus motus ejusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et ideo relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum. Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet.*

Pabstes Honorius III. (1217), dass man die Hostie durch Niederfallen verehren solle, weil da Christus gegenwärtig sei, und hing die Sitte zusammen, den Kelch den Laien zu entziehen, weil das Blut Christi leicht verschüttet werden könnte. Diese Sitte suchte aber Thomas von Aquin durch die Lehre von der *concomitantia* zu rechtfertigen, d. i. durch die Lehre, dass, sowie der aus dem Brod verwandelte Leib nicht ohne die Gottheit und die Seele Christi ist, so auch der Leib nicht ohne das Blut ist, mit dem Leib also auch das Blut empfangen wird.⁴⁴

bb. Die Anfänge der Lehre vom Messopfer liegen in einer früheren Zeit. Von einem Opfer im Abendmahl⁴⁵ sprachen schon die frühesten Kirchenlehrer, schon Justin

art. 4. *Quæ conversio cum conversionibus naturalibus similis non sit, sed omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta, recte peculiari nomine transsubstantiatio dici potest.*

art. 5. *Dicendum, quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere (ut et fidei meritum augetur et infidelibus irridendi tolleretur occasio omnisque abesset horror, quem ex humanarum carnum esu homines concipere solent).*

⁴⁴ Thomas III, q. 76. a. 2. *Dicendum, certissime tenendum esse quod sub utraque specie sacramenti lotus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia . . . sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia. — art. 1. Sciendum quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter: uno modo ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quadam sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini præexistens. . . Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud, quod realiter est conjunctum ei in quod prædicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse. Sola enim operatione animæ discernuntur, quæ realiter sunt conjuncta.*

⁴⁵ Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. 1851.

und Irenaeus. Sie bezeichneten das gerade als einen Vorzug, den die Christen vor den Juden und Heiden voraus hätten, dass sie allein wahre Opfer besäßen, die sie Gott darbringen könnten. Die Opfer der Christen, lehrten sie aber, bestünden nicht in äusseren Gaben, die sie Gott darbrächten, sondern in der gegen Gott dankbaren Gesinnung und in der hingebenden Liebe zu den Brüdern: und diese bethätigten sie insbesondere beim hl. Abendmahl, denn da schlossen sich an Brod und Wein, die Elemente des Abendmahls, die Danksagungen an für alle Wohlthaten der Schöpfung und Erlösung, und die Gaben, die man da mitbringe für die Bedürftigen, seien ein Ausdruck und Zeugniß der barmherzigen Liebe, die man gegen die Brüder hege.⁴⁶ In diesem Sinn

⁴⁶ Justinus apol. I, 13. "Ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαμβάνοντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφήν γεγόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν· ἀλλ' ἐαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκείνω δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιότητων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὥρῶν . . . dial. c. Tryph. 41. καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . Ἰησοῦς Χριστὸς . . . παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπὲρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἡλευθερωκέναι ἡμᾶς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλήν αὐτοῦ. Ὅθεν περὶ μὲν τῶν ὑφ' ὑμῶν τότε προσφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ θεὸς διὰ Μαλαχίου (1, 10—12) . . . Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ

sprachen auch Tertullian und die Alexandriner von einem Opfer im Abendmahl.

In anderem Sinn aber schon Cyprian. Er sagte, bei der Feier des hl. Abendmahls fungire der Priester an Christi Statt, indem er das, was Christus gethan, nachahme und ein wahres und volles Opfer in der Kirche darbringe. Da war also Christus das Opfer, welches dargebracht wurde.⁴⁷

Noch währte es aber einige Zeit, bis diese Vorstel-

ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε, εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ὑμᾶς δὲ βεβηλοῦν.

Ibid. c. 117. Πάσας διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐάρεστους ὑπάρχειν αὐτῷ. — ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. —

Irenæus adv. hæ. IV, 17. 5. Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit, dicens: hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quæ est secundum nos, suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui elementa nobis præstat, primitias suorum munerum . . .

Id. IV, 18. 3. Non sacrificia sanctificant hominem . . . sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens et præstat acceptare Deum quasi ab amico . . .

Id. IV, 18. 4. Quoniam igitur cum simplicitate ecclesia offert, juste munus ejus purum sacrificium apud Deum deputatum est. Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quæ sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. —

⁴⁷ Cyprianus ep. 63 ad Cæcilium. Si Jesus Christus . . . ipse est sum-

lung die allgemeine wurde, doch traf Manches zusammen, was ihr Vorschub leistete und die früheren Vorstellungen verdrängte. Man dachte beim Abendmahl an das jüdische Passah und an das Opfer, das Christus am Kreuz gebracht; man nannte früh die Gebete, die man für die Verstorbenen Gott darbrachte, *oblationes*, und schrieb den beim Abendmahl dafür dargebrachten Gaben eine besondere Kraft zu, sprach aber nun von Opfern, die für die Todten im Abendmahl dargebracht würden. Gregor M. war der Erste, der bestimmt die Vorstellung aussprach, dass das hl. Abendmahl Wiederholung des Opfers sei, das Christus am Kreuz dargebracht habe, und dass es den Lebenden Vergebung der Sünde bringe, den Verstorbenen aber Linderung ihrer Quaal.⁴⁸ Von da an fand diese Lehre in dem Maasse, wie die Lehre von der Verwandlung, Eingang, widersprach man ihr aber auch, wo man der Lehre von der Verwandlung widersprach. Etwa vom 7. Jahrhundert an begann man dann beides, Abendmahlsgenuss und Opferhandlung, zu trennen.

In unserer Periode wurde diese Lehre vom Messopfer die herrschende und von Innocenz III. für die kirchliche

mus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem præcepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

⁴⁸ Gregorius in evv. II, hom. 37 . . . quoties ei hostiam suæ passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. . . dial. IV, 58. Pro nobis iterum in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur . . . quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem cælos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena cælestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri? dial. IV, 55. culpæ post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiæ salutaris adjuvare, ita ut nonnunquam ipsæ defunctorum animæ expelere videantur.

erklärt. Sie lautete dahin, dass durch das Wort des Priesters der Leib Christi entstehe und dieser das Opfer sei, welches für die nach der Taufe begangenen Sünden und für die Todten dargebracht werde.⁴⁹

Von da an galt die Opferhandlung, die Messe, als der höchste Gottesdienst und feierte der Priesterstand in der Messe seinen höchsten Triumph, denn der Priester wurde jetzt als der betrachtet, der allein die Gemeinde mit Gott versöhnen könne.

Alle Scholastiker waren aber doch dieser Lehre nicht unbedingt zugethan, dahin gehören Lombardus und Thomas von Aquin. Lauter Widerspruch wurde vollends von den mit der Kirche in Opposition Stehenden, der lauteste von Wycliffe, erhoben.

δ. Die Busse.⁵⁰ Für die Busse als Sacrament kann sich die Scholastik nicht auf die alte Kirche berufen, wohl aber schon auf die unmittelbar vor ihr liegende Zeit. In der alten Kirche begegnen wir früh der Frage, ob man auch für die nach der Taufe begangenen Sünden Vergebung finden könne, und die Kirche bejahte diese Frage, während die Montanisten und Novatianer sie verneinten. Durch Busse, lehrte sie, könne man wieder Vergebung der Sünde erlangen.⁵¹ Da aber nach der Sitte der damaligen Zeit diejenigen, welche sich grobe und schwere Vergehungen hatten zu

⁴⁹ Concil. Lateran. 1215. *In qua (ecclesia) idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur.*

Lombard. IV, dict. 12. G. *Et etiam quæ sit virtus hujus sacramenti ostenditur: remissio scilicet peccatorum venialium et perfectio virtutis.*

⁵⁰ Kliefoth, die Beichte und Absolution. 1856.

⁵¹ Tertullianus *de pœnitentia* c. 4. *Omnibus delictis seu carne seu spiritu seu facto seu voluntate commissis qui pœnam per judicium destinavit, idem et veniam per pœnitentiam spopondit, dicens ad populum: pœnitere et salvum faciam te. —*

Schulden kommen lassen, von der Kirche ausgeschlossen worden waren, so wurde früh öffentliche Bezeugung der Busse Bedingung der Wiederaufnahme, damit dadurch der Gemeinde eine Genugthuung für das Aergerniss, das man ihr gegeben, zu Theil werde. Von einem solchen Sünder verlangte man bereits zur Zeit Tertullian's, dass er seine Sünde öffentlich vor der Gemeinde bekenne, und dass er thatsächliche Beweise seiner Reue gebe durch Uebernahme freiwilliger Bussübungen.⁵² Zur Busse rechnete man also schon in der alten Kirche die *contritio*, *confessio* und *satisfactio*, und zwar sprach man bald von einer Genugthuung, welche Gotte zu leisten sei, ohne aber damit schon die Vorstellung zu verbinden, dass man durch diese Leistungen die Gnade Gottes sich verdienen müsse, für die man sich bei den vor der Taufe begangenen Sünden auf das Verdienst Christi hatte berufen dürfen. Auch forderte die alte Kirche die öffentliche Busse nur für die schweren Vergehungen.⁵³ Aber von der Zeit Leo's I. an begann man den Christen die kirchlichen Fa-

⁵² Id. *de pœnit.* c. 8. *Si pœniteat ex animo, si famem tuam cum saturitate mercenariorum paternorum compares, si porcos immundum relinquo pecus, si patrem repetas vel offensum, deliqui, dicens, pater nec dignus ego jam vocari tuus. Tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat. Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciæ. — c. 9. Hujus igitur pœnitentiæ secundæ et unius quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio, ut non sola conscientia præferatur (proferatur) sed aliquo etiam actu administretur. Is actus . . . exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione pœnitentia nascitur, pœnitentia Deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humiliandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiæ illicem. — c. 5. Qui per delictorum pœnitentiam instituerat domino satisfacere. . .*

⁵³ Augustinus, *enchirid.* ad Laurent. 71. *De quotidianis autem brevibus levibusque peccatis, sine quibus hæc vita non ducitur, quotidiana oratio fidelium satisfacit.* — *Si malis, angelis in oratione, malis*

stenzeiten als diejenigen zu empfehlen, in denen man Vergebung für alle Sünden sich holen solle, und das geschah, weil man bereits anderen Vorstellungen von den Bedingungen, unter denen man für die nach der Taufe begangenen Sünden Vergebung erlangen könne, Raum gegeben hatte. Eine solch' andere Vorstellung tritt uns bestimmt bei Gregor M. entgegen. Durch das Verdienst Christi, lehrte er, sind wir zwar von den ewigen Strafen befreit, aber die Sünde zieht auch zeitliche Strafen nach sich in dieser oder in jener Welt, und diese muss man durch freiwillige Uebernahme lästiger Bussübungen abwehren.⁵⁴

Diese Vorstellung wurde von da an die herrschende und von der Scholastik ist dann die Busse als das Sacrament bezeichnet worden, durch das man Erlass der zeitlichen Strafen erlange.⁵⁵ Innocenz III. erklärte 1215 diese Lehre für die kirchliche und machte es zu einem kirchlichen Gebot, dass man wenigstens alle Jahre einmal die Ohrenbeichte ablege, d. h. dem Priester alle seine Sünden bekenne.

Die Kirche sprach sich aber auch das Recht zu, solche *satisfactiones* in gewissen Fällen zu erlassen. Freilich erliess auch schon die alte Kirche dem Sünder zuweilen die öffent-

⁵⁴ Gregorius M. *Moral.* IX. c. 34 ad Hiob 9, 28. *Sciens quod non parceris delinquenti, quia delicta nostra sive per nos sive per semetipsum resecat, etiam eum relaxat. Ab electis enim suis iniquitatum maculas studet temporali afflictione tergere, qui in eis in perpetuum non vult vadere.*

⁵⁵ Concil. Florent. a. 1439. *Quartum sacramentum est pœnitentia, cujus quasi materia sunt actus pœnitentis, qui in tres distinguuntur partes. Quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet ut doleat de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero. Secunda est oris confessio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quæ quidem præcipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam. Forma hujus sacramenti sunt verba absolutionis — Effectus hujus sacramenti est absolutio a peccatis.*

liche Bussbezeugung oder gestattete ihm, statt der gewöhnlichen *satisfactiones* andere zu leisten, aber ganz anderer Art war, was jetzt in unserer Periode geschah und was man Ablass nannte. Da geschah es zuerst in den Kreuzzügen, dass die Päbste Jedem, der sich an dieselben anschloss, Erlass aller zeitlichen um der Sünde willen verwirkten Strafen zusprachen; dann verkündeten einzelne Päbste in gewissen Zeitepochen einen allgemeinen Ablass für Alle, und zwar drückte man sich über denselben so unbestimmt aus, dass er auch so verstanden werden konnte, als ob damit die Sünden überhaupt vergeben werden sollten.⁵⁶ Gerechtfertigt wurde der Ablass aber (zuerst von Alexander Halesius) dadurch, dass man lehrte: Christus habe mehr geleistet, als zur Erlösung erforderlich gewesen wäre, und auch viele Heilige hätten mehr gelitten, als zur Genugthuung für ihre eigenen Sünden nothwendig gewesen wäre: diese Leistungen zusammen bildeten nur einen Schatz (*thesaurus operum supererogatorum*), der der ganzen Kirche, weil sie ein *corpus mysticum* sei, zu gut komme, und über den der Pabst, als das Haupt der Kirche, zu Gunsten Anderer in der Art verfügen könne, dass sie an Stelle der Bussleistungen träten, welche ihnen erlassen würden.⁵⁷ Die Wirkung des Ablasses er-

⁵⁶ Innocentius III. a. 1213. *Omnibus, qui laborem istum in propriis personis subierint et expensis, plenam suorum peccaminum de quibus veraciter fuerint corde contriti et ore confessi, veniam indulgemus et in retributione justorum salutis æterna pollicemur augmentum.*

⁵⁷ Albertus M. in sentent. IV. d. 20, 16. *Indulgentia sive relaxatio est remissio pænæ injunctæ ex vi clavium et thesauro supererogationis perfectorum procedens . . . In hoc enim thesauro habet ecclesia divitias meritorum et passionis Christi et gloriosæ virginis Mariæ et omnium apostolorum et martyrum et sanctorum Dei vivorum et mortuorum. . .*

Thomas III. in supplem. 25, a. 1. *(Indulgentiæ) valent et quantum ad forum ecclesiæ et quantum ad judicium Dei ad remissionem pænæ residuæ post contritionem et confessionem et absolu-*

streckte man aber sogar auf die im Fegfeuer befindlichen Seelen,⁵⁸ wie denn diese schon lange in unbestimmter Fassung geglaubte Lehre⁵⁹ jetzt im Zusammenhang mit der Lehre vom Ablass die bestimmtere Fassung erhielt, dass das Fegfeuer der Aufenthaltsort für diejenigen sei, welche zwar im Glauben verstorben seien, aber ohne für alle ihre Sünden Genugthuung geleistet zu haben.⁶⁰

ε. Für die letzte Oelung (*sacramentum extremæ unctionis*) berief man sich auf Jacobi 5, 14 und auf die Sitte der alten Kirche, die Kranken zu salben, aber als ein Sacrament, das Vergebung der Sünden und unter Umständen auch Heilung der Krankheit bringen soll, ist diese Handlung jetzt erst erklärt worden.⁶¹ So verhält es sich auch mit

tionem sive sit injuncta sive non (ad absolvendum a reatu pænæ, quam quis in purgatorio secundum judicium Dei meretur). Ratio autem, quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus pœnitentiæ supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo pœnarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia quod omnem pœnam debitam nunc viventibus excedunt: et præcipue propter meritum Christi — Sic prædicta merita communia sunt totius ecclesiæ. Ea autem . . . distribuuntur singulis de multitudine, secundum arbitrium ejus, qui multitudini præest.

⁵⁸ Alexander Halesius, *summa* IV, q. 83. *Convenienter potest dici, quod illis, qui sunt in purgatorio potest fieri relaxatio per modum suffragii sive impetrationis et non per modum judiciarie absolutionis sive commutationis.*

⁵⁹ Augustinus *de civ. D.* XXI, 13. . . *Temporarias pœnas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verum tamen ante judicium illud severissimum novissimumque patiuntur.*

Gregorius M. *dial.* IV, 39. *De quibusdam levibus culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est.*

⁶⁰ Hugo Vict. *de scrm.* II. XVI, 4. *Est autem alia pœna post mortem, quæ purgatoria dicitur. In qua, qui ab hac vita cum quibusdam culpis, justi tamen et ad vitam prædestinati, exierunt, ad tempus cruciantur ut purgentur.*

⁶¹ Concil. Florent. a, 1439. *Effectus est mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis.*

ζ. der Priesterweihe (*sacramentum ordinis*), durch welche dem Priester die Macht verliehen werden soll, Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein und Sünde zu vergeben.⁶² Endlich mit

η. der Ehe (*sacramentum matrimonii*), welche, eben weil sie Sacrament sein sollte, jetzt in allen Fällen für unauflöslich erklärt wurde.⁶³

E r g e b n i s s.

Zwei wichtige Veränderungen sind jetzt eingetreten:

1) ist der Augustinismus verdrängt und der Semipelagianismus eingelassen, und zwar in der Art, dass jetzt die ganze Heilslehre, die man in den voranliegenden Perioden nach den augustinischen Principien zu gestalten versäumt hatte, nach den semipelagianischen gestaltet worden war;

2) hat die Lehre von den Sacramenten eine ganz andere Gestalt gewonnen, vor allem durch die Lehre, dass die Sacramente *ex opere operato* wirken, durch die Lehre von der Busse und durch die von dem Messopfer. Nach der ersteren war die Wirkung des Sacraments nicht mehr an die sittliche Würdigkeit des Empfängers geknüpft, sondern allein an die Empfangnahme; durch die andere war die Vergebung der Sünden an das Sacrament der Busse geknüpft und konnte sie nur durch die Hand des Priesters an den Einzelnen gelangen; durch die dritte war der Priester zum eigentlichen Mittler zwischen Gott und der Gemeinde erklärt.

⁶² Concil. Florent. *Effectus augmentum gratiae ut quis sit idoneus minister.*

⁶³ Concil. Florent. *Sacramentum matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et ecclesiae secundum apostolum dicentem (Eph. 5, 32): sacramentum hoc etc. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus. — Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori divisionem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit.*

Jetzt erst waren die Lehren so gestaltet, dass sie nicht mehr in Widerspruch standen mit den Ansprüchen der Hierarchie, dieser vielmehr dienen konnten, und eben darum hatte sie auf diese Gestaltung der Lehren hingearbeitet. Die Hierarchie nämlich sprach sich das Recht zu, den Glauben der Gemeinde zu bestimmen und ihr das Heil zu vermitteln, und dieses Recht konnte sie erst ausüben, nachdem anerkannt war, dass alle Heilsvermittlung nur durch die Sacramente, also auch nur durch den Priesterstand, der die Sacramente zu verwalten hat, geschehe. Die Hierarchie wollte ferner, dass die Gemeinde, wenn sie das Sacrament aus der Hand des Priesters empfangen hatte, damit so gewiss glaube, der damit verbundenen Heilsgnade theilhaftig geworden zu sein, als wenn Christus selbst sie ihr zugesprochen hätte: darum brachte sie die Lehre von der Wirkung der Sacramente *ex opere operato* auf. Sie konnte jetzt aber auch die Würdigkeit zur Empfangnahme des Sacraments nicht von der inneren Gesinnung des Empfängers abhängig machen, denn sie hatte keine Mittel, diese zu erforschen, sie erklärte vielmehr den schon für würdig, der gewissen Bussübungen sich unterzogen hatte, und die Gemeinde konnte glauben, dass diese ausreichten, weil, seit der Augustinismus durch den Semipelagianismus verdrängt war, eine sittliche Richtung zur Geltung gekommen war, welche keine Forderung an die innere Gesinnung stellte und schon äusserem gesetzlichen Thun einen Werth beilegte. An diesem Punkt erkennt man, wie auch die Umbildung des Augustinismus in Semipelagianismus für den Dienst der Hierarchie nothwendig geworden war, damit alle Ansprüche, welche sie erhob, in Einklang mit den Dogmen der Kirche wären.

Damit war man aber auch, ohne dass es jedoch kirchlich ausgesprochen wurde, bei einer anders gestalteten Lehre von der Kirche angelangt. Unter Kirche konnte man jetzt nicht mehr die Gemeinde der Gläubigen verstehen, son-

dern jetzt bildete das Priesterthum mit dem Pabst an der Spitze die Kirche, und von dieser Kirche war das Doppelte auszusagen, dass sie die Herrin des Glaubens sei und die Vermittlerin des Heils an die Gemeinde.

a. Die Herrin des Glaubens. Die Kirche weiss allein mit infallibler Gewissheit zu sagen, was rechte Lehre sei, und die Gemeinde hat dieselbe, ohne dass ihr das Recht der Prüfung zusteht, in Gehorsam hinzunehmen.⁶⁴ Für diese Lehre beruft sich nun zwar die Kirche auf die Tradition, d. h. sie behauptet, sie habe für sich die *universalitas, antiquitas* und den *consensus patrum*, aber sie lässt sich nicht herbei, diesen Beweis zu führen, und in Wahrheit glaubt sie selbst nicht daran, sondern weiss, dass im Lauf der Zeit neue Lehren entstanden sind: sie hält diese aber für gleich wahr, weil sie in Mitte der Kirche entstanden sind, welche im Besitz desselben Geistes ist, aus dem überhaupt alle Lehre fliesst, so dass die Kirche also bei dem Satze anlangt: alle Lehre, welche sich in der Kirche vorfindet, ist darum wahr, weil sie sich da findet.

b. Die Vermittlerin des Heils. Der Priesterstand, an dessen Spitze der Pabst als der Stellvertreter

⁶⁴ Thomas II, 2. q. 1. a. 9. *Dicendum, quod veritas fidei in s. scriptura diffuse continetur et variis modis et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendam fidei veritatem ex s. scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi, quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis s. scripturæ aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum . . .*
 art. 10. *Cum summus pontifex caput sit totius ecclesiæ a Christo institutus, ad illum maxime spectat symbolum fidei edere, sicut etiam generalem synodum congregare . . . Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliore ecclesiæ quæstiones referuntur.*

Christi steht,⁶⁵ hat allein die Macht, in der Messe Christum als Opfer für die Gemeinde Gott darzubringen, und aus seiner Hand allein kann die Gemeinde der Sacramente theilhaftig werden, durch die wiederum allein ihr Heilsgnade und Vergebung der Sünden zukommt.⁶⁶ Also kann die Gemeinde Heil und Zugang zu Christo allein durch die Kirche gewinnen.

⁶⁵ Thomas III. in suppl. q. 40. a. 6. *Rationi consentaneum est, ut ad ecclesiæ unitatem conservandam supra potestatem episcopalem sit summi pontificis potestas, qua universa regatur ecclesia.*

II, 2. q. 88. a. 12. *Quia summus pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis.*

⁶⁶ Thomas III. in suppl. q. 17. a. 1. *Cum Christus claves regni cælorum habuerit, hoc est, potestatem aperiendi et claudendi regna cælorum, potuit eas dare ecclesiæ: quod revera effectum est, cum ex latere illius dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus ecclesia fabricata est.* q. 18. a. 1. *Solus Deus remittit per se culpam: sacerdos vero ministerialiter virtute potestatis clavium, quæ quodammodo ordinatur ad culpæ remissionem.* q. 19. art. 3. *Clavis ordinis, quæ immediate removet impedimentum introitus in regnum cælorum, competit solis sacerdotibus.* —

DRITTE HAUPTPERIODE.

Die Reformation.

Salig, Geschichte der Augsburgerischen Confession (v. 1517 bis 1563). Halle 1730—35. 3 tom. 4. — J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche. 1730—39. 5 tom. — Id., Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausserhalb der luth. Kirche. tom. 2—5. 1734—36. — Plank, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs, vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concor dienformel. 1787—1800. 6 tom. — Neudecker, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte von der Reformation bis auf unsere Tage. 1838.

Die Zweifel, welche schon gegen Ende der vorigen Periode in vielen Kreisen rege geworden waren, ob die Lehrentwicklung, welche in der vorigen Periode Statt gehabt hatte, das Wort Gottes für sich habe und in Einklang mit der Lehrentwicklung der ersten Hauptperiode stehe, erhoben sich noch lauter mit dem Anbruch dieser Periode, und fast gleichzeitig kam man in zwei Ländern, in Deutschland und in der Schweiz, zu der Ueberzeugung, dass dem nicht so sei. Es trat die Reformation ein, in Deutschland durch Dr. Martin Luther, in der Schweiz durch Zwingli hervorgerufen, und

sie hatte die Trennung der Kirche zur Folge, denn der eine Theil hielt an der Lehrentwicklung der zweiten Hauptperiode fest und fixirte und präcisirte sie schliesslich als sein Glaubensbekenntniss in dem Tridentinum (1563), der andere Theil kehrte sich von dieser ganzen Lehrentwicklung ab und erkannte nur die Lehre als die im Worte Gottes gegründete an, welche in der ersten Hauptperiode als Glaubensbekenntniss galt.

So entstand eine römisch-katholische und eine evangelische Kirche.

Die evangelische Kirche, welche sich in Deutschland, und die, welche sich in der Schweiz gebildet hatte, waren unter sich einig in der Abkehr von der Lehrentwicklung, welche in der zweiten Hauptperiode erfolgt war, blieben aber nicht einig in dem Neubau, der aufzuführen, und in dem Bekenntniss, welches aufzustellen war. In der Schweiz ging man in Beziehung auf alles kirchliche Wesen mehr umstürzend zu Werk, und gedachte man einen Neubau aufzuführen, bei dem man sich in nichts durch die Tradition leiten lassen wollte, sondern allein durch die hl. Schrift, und von ihr nahm man an, dass sie in allem die nöthigen Weisungen gebe. Dort machte sich aber bald auch ein gewisser Spiritualismus geltend, welcher zur Verleugnung der Sacramente als eigentlicher Gnadenmittel führte, und das war die Ursache des Bruchs der Evangelischen Deutschlands mit denen der Schweiz.¹ Ohngefähr zur selben Zeit gingen aus der Gährung, welche durch die Reformation entstanden war, auch zwei kleinere religiöse Gemeinschaften hervor, die nicht einmal die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche annahmen, daher man ihnen auch nicht das Prädikat der Kirche zu-

¹ Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union. 1839. M. Göbel, die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche. 1837. Alex. Schweizer, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. I. B. 1844. Einleitung.

erkannte, sondern sie Sekten nannte. Die eine Sekte ist die anabaptistische, welche, beide Gnadenmittel, Wort und Sacrament, verwerfend, durch ein inneres übernatürliches Licht gelehrt und geleitet zu sein behauptete, die andere ist die socinianische, welche das natürliche Licht der Vernunft zur Norm ihres Glaubens machte.²

Jede dieser Kirchen hat ihre besondere Lehrentwicklung, die Dogmengeschichte kann es aber nur übernehmen, die Lehrentwicklung der Kirche zu beschreiben, von deren Gesichtspunkt sie bei der ganzen bisherigen Beschreibung ausgegangen ist, hier also ist die Lehrentwicklung der evangelischen Kirche Deutschlands, der lutherischen, zu beschreiben.

Luther kam zum Bruch mit der herrschenden Kirche in folgender Weise: Es stand ihm längst, bevor er wider den Ablass auftrat, fest, dass die hl. Schrift die alleinige Norm des Glaubens sei, und dass der Mensch Vergebung seiner Sünden und Heil allein durch die freie Gnade in Jesu Christo erlange, und er glaubte damit nicht, sich in einem Widerspruch mit der Kirche zu befinden. Aber seine Gegner beriefen sich in dem von ihm wider den Ablass angeregten Streit auf päpstliche Dekretalen statt auf die hl. Schrift und vindicirten das Recht der Auslegung der hl. Schrift allein dem Pabst. Luther musste zugleich erfahren, dass die Meinung seiner Gegner die der herrschenden Kirche sei. Man verweigerte ihm eine Belehrung aus hl. Schrift und forderte von ihm eine Unterwerfung unter die Autorität der Kirche. Eine Lehre sollte er annehmen, von der er wusste, dass sie nicht in hl. Schrift gegründet sei, und auf das Recht, in

² Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation. 1848. Trechsel, protestantische Antitrinitarier vor Faustus Socin. 1839. Id. Lelio Socini und die Antitrinitarier seiner Zeit. 1844.

der hl. Schrift zu forschen und an dem Ergebniss seiner Forschung festzuhalten, sollte er verzichten. Er hatte also die Wahl zwischen der Autorität der hl. Schrift und der Autorität der herrschenden Kirche. Da schwankte er nicht, wie er sich zu entscheiden habe. Die Gewissheit, dass seine Lehre die in der hl. Schrift gegründete sei, gab ihm aber auch die Ueberzeugung, dass das Recht der Auslegung der hl. Schrift nicht an die Kirche, d. h. den die Kirche jeweilig repräsentirenden Lehrstand gebunden sei, sondern jedem Christen freistehe. Er verstieß damit gegen den einen Hauptsatz der Hierarchie, dass die Kirche die Herrin des Glaubens sei, und war bei dem formalen Princip der lutherischen Kirche angelangt, bei dem, dass die hl. Schrift die alleinige Norm des Glaubens sei.

So einmal an der herrschenden Kirche irre geworden, prüfte er die in Umlauf befindliche Lehre an der hl. Schrift, aber nicht so, als ob er jetzt erst aus der hl. Schrift erfahren wollte, was der wesentliche Inhalt der evangelischen Heilswahrheit sei, denn diesen hatte er bereits erkannt und in der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ausgesprochen. An dieser Lehre hatte er vielmehr das oberste Princip gefunden, an dem jede Lehre sich als wahre oder unwahre erweisen müsse, mit dem jede Lehre in Einklang stehen müsse, und aus dem heraus, wie alles christliche Leben und alles kirchliche Wesen, so auch der ganze Lehrbau sich gestalten müsse. Es ist das das materiale Princip der lutherischen Kirche, das in Verbindung mit dem formalen die Kirche mit Sicherheit in die Wahrheit leitet und in der Wahrheit erhält. An dem materialen Princip sah dann Luther die Lehre der herrschenden Kirche gerichtet, denn die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben schliesst gleichsehr, wie allen Semipelagianismus, so auch die Lehre aus, dass nicht der Glaube, sondern das *ex opere operato* wirkende Sacrament das Heil vermittle. Luther

verwarf also auch den zweiten Hauptsatz der Hierarchie, den, dass die Kirche die Vermittlerin des Heils sei.

Darnach hatte Luther, wie mit der ganzen Lehrentwicklung der 2ten Hauptperiode, so mit der Kirche, als der, welche Herrin des Glaubens und Vermittlerin des Heils sein wollte, gebrochen. Dieser Bruch war aber nicht zugleich auch ein Bruch mit der Kirche als solcher. Vielmehr schliesst sich die lutherische Kirche an die Lehrentwicklung der alten Kirche, wie sie in deren Glaubensbekenntnissen niedergelegt ist, an und weiss sich ganz einig mit denselben. Sie hat aber zugleich auch in einer Reihe von Lehren, über welche die alte Kirche noch unklar war, grosse neue Erkenntnisse gewonnen, die meisten und hellsten in der Lehre vom Heilsweg und den Sacramenten.

Das Grundbekenntniss der lutherischen Kirche ist die Augsburger Confession, dem Kaiser und Reich auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 vorgelegt. Diese eignet sich in den 2 Artikeln (von Gott und dem Sohn Gottes) die von der alten Kirche gewonnenen Hauptkenntnisse an, und sie bilden die Grundvoraussetzungen für die Grundlehre der lutherischen Kirche, für die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben: denn Christus könnte nicht der alleinige Mittler sein, wenn er nicht in solchem Verhältniss zu Gott dem Vater und zu den Menschen stünde, als in diesen Artikeln ausgesprochen ist. Diese Grundlehre, welche die A. C. in den Satz fasst, „dass wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben“ (A. C. a. IV.), hat wieder zu ihrer Voraussetzung die auch von der alten Kirche bekannten Lehren von der Sünde und der Verderbtheit des Menschen, die Consequenzen aber, welche in diesen Augustinischen Lehren liegen, sind von der lutherischen Kirche richtiger gezogen worden, als das auch von Augustin geschehen war, und darin eben liegt der

Hauptfortschritt der Erkenntniss. Macht man nemlich mit diesen Lehren von der Verderbtheit des Menschen und dem völligen Unvermögen seines Willens einen ganzen Ernst, so muss man bei der Erkenntniss anlangen, dass die Rechtfertigung das alleinige Produkt der göttlichen Gnade und in keiner Weise Produkt irgend einer menschlichen Thätigkeit oder eines Verhaltens von Seite des Menschen ist; dass es zur Erlangung der Rechtfertigung auch kein anderes Mittel gibt, als den Glauben; und dass darum der Grund, auf den hin der Mensch selig wird, auch in keiner Weise in einem Verhalten oder einer sittlichen Beschaffenheit des Menschen liegt, sondern allein in dem Verdienst Christi, das der Mensch im Glauben ergriffen hat. Und so bekennt die A. C.³ Mit dem Glauben aber, lehrt sie weiter, wird der hl. Geist gegeben und das Herz geschickt gemacht, gute Werke zu thun, so dass also der Glaube nicht ohne gute Werke ist, diese vielmehr seine Früchte sind: aber unser Vertrauen ist nicht auf diese Werke gestellt, sondern auf Christum, an den wir als an unsern Erlöser glauben.⁴ Als die Mittel, durch welche der Glaube geweckt und gestärkt wird, nennt

³ Conf. Aug. a. II. *Docent, quod post lapsum Adæ omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium naturæ originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque æternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum s.*

Id. a. IV. Docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus sed gratis justificentur propter Christum per fidem, quum credunt, se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.

⁴ Conf. Aug. a. XX, 27. *Docent nostri, quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri sed propter voluntatem Dei. Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia. Et quia per fidem accipitur spiritus s., jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint.*

die A. C. das Wort Gottes und die Sacramente.⁵ Von dem hl. Abendmahl lehrt sie, „dass wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brodes und Weines im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird.“ (A. C. a. X.) Alle Heilsvermittlung ist darnach an die Gnadenmittel geknüpft, und damit ist auch der Kirche, d. i. dem geistlichen Stand, eine andere Stellung gegeben, als sie im Mittelalter hatte. Dieser bringt zwar das Heil an die Gemeinde durch die Predigt des Wortes Gottes und durch die Sacramente, die er austheilt, aber es ist das ein Dienst, den er der Gemeinde zu leisten hat und den er ihr nicht verweigern darf, ohne Christo ungehorsam zu sein. Er hat damit durchaus keine Herren-Rechte über die Gemeinde, er hat auch keine andere Quelle, aus der er seine Erkenntniss schöpft, als das auch der Gemeinde zugängliche Wort Gottes, kann nicht für sich, sondern nur für das Wort Gottes, das er verkündet, Gehorsam von ihr fordern, ist in keiner Weise der Stellvertreter, sondern nur der Diener Christi,⁶ und wenn man fragt, was Kirche sei, ist eben darum nicht der geistliche Stand als solcher zu nennen, sondern Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen: eine solche entsteht durch die Predigt des Evangeliums. Die Verkündigung des reinen Evangeliums und die rechte Darreichung

⁵ Conf. Aug. a. V. *Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus s., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium . . .*

⁶ Conf. Aug. p. II., a. XXVIII, 21. . . *secundum evangelium seu, ut loquuntur, de jure divino nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientem reiicere et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi humana sed verbo.*

der Sacramente sind also die Bedingungen zum Zustandekommen einer solchen. Die Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sacramente sind aber wiederum die Kriterien, an denen man diese Versammlung erkennt, so dass, wenn wir auch keine Kriterien haben, an denen wir erkennen können, ob alle die, welche sich äusserlich zu dieser Versammlung der Gläubigen halten, wahre Gläubige sind, man doch gewiss ist, in deren Mitte die sicheren und gewissen Mittel des Heils zu finden.

Aus dieser Begriffsbestimmung von Kirche erhellt gerade am deutlichsten, wie der geistliche Stand nur den Beruf hat, die Gnadenmittel an die Gemeinde zu bringen, wie er zwar die Leitung der Gemeinde überkommen hat, und darum Ordnungen ausgehen lassen, aber keine Satzungen aufstellen kann, welche die Geltung haben, als wären sie von Gott geordnet. Aus dieser Begriffsbestimmung von Kirche erhellt endlich auch, dass die lutherische Kirche nicht aufgehört hat, sich zu der Kirche als der *una, sancta et catholica* zu bekennen, denn zu ihr gehören aus allen Zeiten die, welche den einen, im Worte Gottes gelehrt, Glauben theilen und in ihm leben.⁷

Dieses Grundbekenntniss der lutherischen Kirche ist dann weiter erläutert und näher begründet in der Apologie der A. C., welche unmittelbar nach dem Schluss des Augsburger Reichstags als Entgegnung auf die der A. C. zu Theil gewordene Widerlegung der Pontificii ausgegeben wurde; und in den Schmalkalder Artikeln vom Jahr 1537, von Luther verfasst, um dem nach Mantua ausgeschriebenen Concil vorgelegt zu werden. Die Dignität eines

⁷ Conf. Aug. a. VII. *Docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum.*

symbolischen Buchs erhielten endlich auch die schon 1529 ausgegebenen Katechismen Luther's, der kleine und der grosse.⁸

In diesen Symbolen ist also der erste Abschluss der Lehrentwicklung, den die lutherische Kirche durchgemacht hat, niedergelegt.

Streitigkeiten, zumeist innerhalb der lutherischen Kirche selbst, führten aber eine weitere Lehrentwicklung herbei. Die erste Ursache solcher Streitigkeiten lag in der zwiespältigen Richtung, welche innerhalb der lutherischen Kirche selbst hervortrat. Diese geht zurück auf Luther und Melanchthon, und entstand in folgender Weise: Melanchthon hatte in der zweiten Hälfte seines Lebens sich dem früher übermächtigen Einfluss Luther's mehr entzogen und die ihm ursprüngliche Natur mehr gewähren lassen. Diess hatte die Folge, dass beide Reformatoren allmählig nicht unbeträchtlich auseinander gingen. Die Differenz zwischen ihnen kam zunächst zum Vorschein an der Lehre vom hl. Abendmahl, denn es entging Luthern nicht, dass Melanchthon da nicht mehr die gleiche Lehre mit ihm theile. Aber der Differenz über diese einzelne Lehre lag eine principielle zu Grund, die man so bezeichnen kann: Luther legte den grössten Nachdruck auf Reinheit und Bestimmtheit der Lehre, und scheute sich nicht, jetzt, nachdem der Bruch mit den anderen Kirchengemeinschaften einmal vollzogen war, die Lehre auch so abzugrenzen, dass der Gegensatz klar und bestimmt hervortrat. Melanchthon aber legte schon darum auf die Reinheit und Bestimmtheit der Lehre geringeren Werth, weil er sich in die Thatsache des Bruches, insbesondere des mit den Reformirten, noch nicht finden konnte und darum das

⁸ I. G. Walch, *introductio in libros eccl. luth. symbolicos*. Jen. 1732. Köllner, *Symbolik der lutherischen Kirche*. 1837. — Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch u. lateinisch, besorgt von J. T. Müller. Stuttg. 1848.

Hervortreten des Gegensatzes lieber vermied; dann aber auch, weil er für seine eigene Person nicht in allen Lehren eine so bestimmte Ueberzeugung wie Luther gewonnen hatte. Diese Differenzen führten noch zu keiner Entzweiung zwischen den beiden Reformatoren, theils weil sie noch nicht bestimmt genug hervorgetreten waren, theils weil Luther den grossen Verdiensten Melanchthon's noch zu sehr Rechnung trug, als dass er es zu einem Bruch mit ihm hätte kommen lassen mögen. Aber die lutherischen Theologen fingen doch bereits an, sich auf die eine oder andere Seite zu stellen, und bald nach Luther's Tod traten Ereignisse ein, welche das Vorhandensein einer principiellen Differenz von Seite Melanchthon's und seiner Anhänger bemerklicher machten. Melanchthon war bei dem Leipziger Interim sehr thätig gewesen und in diesem hatte man sogar Haupt- und Grundlehren der lutherischen Kirche eine zweideutige Fassung gegeben. Dieses Interim wurde zwar bald beseitigt und Melanchthon bekannte nachmals, dass die Befürchtung, ohne so grosse Nachgiebigkeit würde es ganz um die Sache des Protestantismus geschehen sein, ihn schwach gemacht habe. Allein es blieb doch ein Verdacht gegen Melanchthon und seine Anhänger zurück und als nun die früheren Gegner des Interims mit dem Grundsatz Luther's, dass man es mit der Reinheit und Bestimmtheit der Lehre recht genau nehmen müsse, ganzen Ernst machten und darauf drangen, dass die Lehre der lutherischen Kirche recht bestimmt gegen die der anderen Kirchengemeinschaften abgegränzt würde, wollte die andere Parthei nicht so recht darauf eingehen und kam es bestimmter zu Tag, dass sie sich von einem einigermaßen verschiedenen Princip leiten liessen. Weiter zog sich dann die Melanchthonische Parthei den Verdacht zu, dass sie in der Lehre vom hl. Abendmahl mehr auf Seite Calvin's als Luther's stehe, ein Verdacht, der sich bei dem Ausgang der cryptocalvinistischen Streitigkeiten in

Kursachsen auch als begründet erwies. Und endlich gingen von einigen Theologen der Melanchthonianischen Parthei Behauptungen in Betreff der Lehre von den guten Werken und der menschlichen Freiheit aus, welche sich als irrthümlich erwiesen.

Durch das alles erschien ein Kampf gegen die Melanchthonische Richtung geboten. Einer der Hauptführer dieses Kampfes war Flacius. Die Aufgabe, die man sich da stellte, war die, den Grundsatz Luthers in Betreff der Reinheit und Bestimmtheit der Lehre aufrecht zu erhalten, und denselben insbesondere auch auf die Lehre vom hl. Abendmahl anzuwenden. Damit verband man die Aufgabe, den Calvinisten gegenüber den Beweis zu führen, dass die Lehre Luthers vom hl. Abendmahl nicht nur von der Zwingli's, sondern auch von der Calvin's wesentlich verschieden sei.

Diese Aufgaben hat Flacius mit den ihm verbündeten lutherischen Theologen Norddeutschlands und unterstützt insbesondere von den Würtemberger Theologen auch gelöst. Man konnte nicht verkennen, dass sie in Wahrheit Luther's Princip und Luther's Lehre vom hl. Abendmal vertraten. Aber noch blieb die Lösung der über die Lehre von den guten Werken und der menschlichen Freiheit entstandenen Streitigkeiten übrig, zu denen von anderer Seite her noch Streitigkeiten über die Lehre von der Rechtfertigung und dem Verhältniss von Gesetz und Evangelium hinzugekommen waren.

Die Beilegung dieser Streitigkeiten ist das Werk der Concordienformel (1580). Durch sie sind dieselben zum Austrag gekommen dadurch, dass sie fest an dem Bekenntniss hielt, das in der Augustana bereits niedergelegt war und dieses in seinen Consequenzen geltend machte. Die Concordienformel ist nach ihrer eigenen Aussage⁹ nach dieser Seite hin nichts

⁹ *Præfatio Electorum etc. in concordiam: Nos certe hoc concordiae negotio*

anderes als die Erneuerung und Erklärung des in der Augustana niedergelegten Bekenntnisses. Die Vertiefung in dieses Bekenntniß, zu welcher sie durch diese Streitigkeiten veranlasst war, hat aber zugleich auch die Frucht eines tieferen Verständnisses desselben getragen und das ist der dog-

nequaquam nova comminisci aut a veritate doctrinæ cælestis, quam majores nostri agnoverunt et professi sunt, ullo modo discedere volumus. Eam autem doctrinam intelligimus, quæ ex prophetis et apostolicis scriptis extructa, in tribus veteribus symbolis, Augustana confessione, a. 1530. imp. Carolo V. excellentis memoriæ exhibita, deinde Apologia, quæ huic cuncta fuit, Smalcaldicis articulis, utroque denique catechismo excellentis viri D. Lutheri comprehensa est. Quare etiam nos ne latum quidem unguem vel a rebus ipsis vel a phrasibus, quæ in illa habentur, discedere, sed juvante nos Domini Spiritu summa concordia constanter in pio hoc consensu perseveraturos esse decrevimus, controversias omnes ad hanc veram normam et declarationem purioris doctrinæ examinaturi.

Form. concord. Solida declaratio. De compendiaria doctrinæ forma etc. De antithesi. 19 . . . cum intra triginta annos partim ex interreligionis, quam Interim vocant, formula, partim aliis occasionibus dissidia inter theologos quosdam Augustanæ confessionis orta sint, de illis omnibus et singulis fidem et confessionem nostram non modo in thesi, verum etiam in antithesi diserte, categorice et perspicue proponere et declarare volumus. Idque ea de causa a nobis factum est, ut solida cælestis doctrinæ in omnibus articulis fundamenta rectius conspicerentur et omnia falsa, ambigua, suspecta et damnata dogmata . . . diserte repudientur, ut omnes ad cavendos errores fideliter præmoneantur et excitentur, ne in rebus tantis ullius hominis auctoritate seducantur. Hanc nostram controversiarum explicationem si pius lector sedulo perpenderit . . ., liquido intelliget, ea, quæ de unoquoque articulo initio majores nostri senserunt atque publice professi sunt, easque declarationes, quæ diversis temporibus per intervalla sunt consecutæ, et eam doctrinam, quam nunc hoc scripto repetimus, haudquaquam inter se discrepare, sed esse simplicem, immotam ac certissimam veritatem. Et agnoscet lector candidus, nos non de uno dogmate ad aliud transilire, sed potius nos in eo elaborare, ut semel exhibitam illam Augustanam confessionem ejusque unanimem, piam et veram sententiam firmiter retineamus atque in ea doctrina per gratiam Dei constantes perseveremus.

mengeschichtliche Ertrag, den diese Streitigkeiten abgeworfen haben und der in der Concordienformel niedergelegt ist. Diese hat zugleich von dem ihr obliegenden Geschäft, die in Mitten der lutherischen Kirche entstandenen Lehrstreitigkeiten zu schlichten, Anlass genommen, die Lehre der lutherischen Kirche gegenüber der reformirten, welche erst nach Abfassung der Augustana sich bestimmt herausgebildet hatte, zu präcisiren.¹⁰

Die Artikel der Concordienformel, welche vorzugsweise in Betracht kommen, beziehen sich also

I. auf die Lehrstreitigkeiten, zu denen Theologen der Melanchthonischen Parthei Anlass gegeben hatten, auf die majoristischen und synergistischen.

II. auf die Lehrstreitigkeiten über die Rechtfertigung und das Verhältniss von Gesetz und Evangelium, angeregt durch Andreas Osiander und Johann Agricola.

III. auf die zwischen der lutherischen und reformirten Kirche controversen Lehren über das hl. Abendmahl, die Person Christi und die Gnadenwahl.

Ad I. a. In dem ersten Streit, dem majoristischen,¹¹ handelt es sich um das Verhältniss der gu-

¹⁰ Ueber die sämmtlichen Streitigkeiten vgl. ausser den zum Eingang in diese Periode angeführten Schriften: Thomasius, das Bekenntniss der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips. 1848. Fr. H. R. Frank, die Theologie der Concordienformel, historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. I. 1858. Twisten, M. Flacius Illyricus mit Beilagen von H. Rossel 1844. Preger, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit. I. B. 1858. Schlüsselburg, *catalogi hæreticorum* Frcf. 1597—1599. 13 t.

Zur Geschichte der Concordienformel: Hutteri *concordia concors.* Vit. 1614. Anton, Geschichte der Concordienformel. Lpzg. 1779. 2 t.

¹¹ Ueber den majoristischen Streit: Schlüsselburg VII. Walch I, 100. Planck IV, 470.

ten Werke zu dem rechtfertigenden Glauben. Da war es von jeher in der lutherischen Kirche anerkannt, man müsse so lehren, dass die guten Werke nicht in irgend einer Weise als eine das Heil bewirkende Ursache erschienen. Darum hatte es auch Misstrauen erregt, als das Leipziger Interim sich für die Nothwendigkeit der guten Werke aussprach. Man deutete das als ein Zugeständniss an die katholische Lehre von der Rechtfertigung aus den Werken. Ein Sturm brach aber los, als Georg Major, damals Inspektor der Mansfeldischen Kirchen in Eisleben, dem Nikolaus von Amsdorf in einer Schrift vom Jahr 1551 seine Betheiligung am Interim vorgeworfen hatte, zwar dieselbe in Abrede stellte, aber, zuerst in einer Schrift vom Jahr 1552, zugleich mit Entschiedenheit erklärte, „er habe vormals gelehrt, lehre noch und werde alle seine Tage lehren, dass gute Werke zur Seligkeit nöthig seien.“ Diese Lehre vertrat er dann auch in mehreren Schriften, bestimmte sie aber allerdings näher dahin, dass die guten Werke nothwendig seien, nicht um die Seligkeit zu erlangen, sondern „um sie zu behalten und nicht wiederum zu verlieren.“¹² Während seine Gegner, Amsdorf, Flacius, Galus u. a. gegen diese Lehre auch in dieser Fassung heftige Einsprache thaten, stellte ein anderer Theologe, der Superintendent Justus Menius von Gotha die gleiche Behauptung auf und vertheidigte sie in einigen Schriften im Jahr

¹² Major's Sermon von Pauli Bekehrung. 1553: „Wenn du allein durch den Glauben gerechtfertigt und ein Kind und Erbe Gottes geworden bist, und nun Christus und der hl. Geist durch solchen Glauben in dir wohnen, alsdann sind dir die guten Werke nicht zu der Seligkeit zu erlangen (die du aus Gnaden ohne alle Werke allein durch den Glauben an den Herrn Christum allbereit hast), sondern um die Seligkeit zu behalten und nicht wiederum zu verlieren, also hoch vonnöthen, dass, da du sie nicht thust, ein gewisses Zeichen ist, dass dein Glaube todt und falsch, gefärbt und eine erdichtete Opinion ist.“

1556. Er vermied darin zwar den Ausdruck, die guten Werke seien nothwendig zur Seligkeit, gab auch zu, dass man bei der Frage nach der Rechtfertigung (*in foro justificationis*) ganz davon absehen müsse, behauptete aber doch, dass „neuer Gehorsam gegen Gott und neues Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit, in diesem Leben anfangen und im künftigen vollendet, sei auch nöthig zur Seligkeit; und so man nach erlangter Vergebung wider das Gewissen sündige, dass man dadurch verliere Leben und Seligkeit.“

Im katholischen Sinn verstand keiner dieser beiden Theologen diesen Ausdruck, beide vielmehr hielten an der Lehre fest, dass man allein durch den Glauben gerechtfertigt werde und dass von guten Werken erst die Rede sein könne, nachdem man ein Kind und Erbe Gottes geworden sei, beide hatten auch bei ihrer Lehre die gute Absicht, dahin zu wirken, dass man über dem Trost der Vergebung der Sünden nicht den Eifer in der Heiligung versäume.¹³ Allein die Gegner, die das zum Theil auch anerkannten, machten doch geltend, dass der Ausdruck zum wenigsten ein sehr missverständlicher sei, der um so mehr gemieden werden müsse, als er sich bei den Katholiken in dem Sinn finde, dass man durch die Werke gerechtfertigt werde. Und sie fanden

¹³ *Acta colloquii Isenacensis*. Des Menius 6 Ursachen, warum er obgedachte Redensarten gebraucht: 1) Damit man der Papisten Calumnien begegnete, die den Lutheranern Schuld gäben, als verachteten sie alle gute Werke und lehreten, der Mensch könne schon selig werden, wenn er gleich in allen Sünden und Schanden lebe. 2) Wider die Antinomer, die alles Gesetz aufheben. 3) Den Osiandristen zu begegnen, als die da klagten, man treibe den Artikel von der Erneuerung gar zu kaltsinnig. 4) Wider das Interim, welches die eingegossene Gerechtigkeit erhebe. 5) Wider diejenigen, so da vergäben, wenn einer gläubig geworden wäre, so wären alle bösen Lüste nicht mehr sündlich und schädlich, weil sie einmal vom hl. Geist geheiligt wären. 6) Wider den gemeinen Pöbel, der die Freiheit des Glaubens gar zu sehr missbrauchte.

den Satz auch mit der Beschränkung, dass die guten Werke zur Behaltung der Seligkeit nothwendig seien, noch anstößig und irrthümlich, weil darnach der Mensch zwar die Vergebung der Sünden allein durch den Glauben erlangen könne, aber, da der Fortbestand des angefangenen Gnadenwerkes durch die guten Werke bedingt wäre, die Seligkeit des Menschen schliesslich doch durch Zusammenwirken des Glaubens und der guten Werke gewirkt würde.

Bis dahin hatten die Gegner des Major und Menius das Recht ganz auf ihrer Seite. Ihr Eifer gegen diese beiden Theologen und deren Lehre brachte jetzt aber auch sie einem Irrthum nahe. Es war auf der Synode zu Eisenach 1556, auf welcher mit Menius über seine Lehre verhandelt worden war, zugestanden worden, dass der Satz, die guten Werke seien zur Seligkeit nothwendig, zwar missverständlich, aber in gewissem Sinn doch nicht an sich unrichtig sei. Auch das stellte Amsdorf in Abrede und liess sich von dem Eifer wider den Majorismus so weit verleiten, dass er den extremen Satz aufstellte, die guten Werke seien schädlich zur Seligkeit.¹⁴ Meinte er das auch nur so, dass sie schädlich seien, wenn man sie für verdienstlich zur Seligkeit halte, so erschien doch die Bedeutung der guten Werke so gering angeschlagen, dass man für den Eifer in der Heiligung fürchten musste.

So war also eine Lehre von den guten Werken aufgetaucht, welche nach zwei Seiten hin zu einem Irrthum führen konnte. Die majoristische Lehre konnte die Lehre von der Rechtfertigung beeinträchtigen, die Lehre Amsdorfs konnte zu einer gefährlichen Gleichgültigkeit in der Heiligung führen.

¹⁴ Amsdorf: dass die propositio: gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte, wahre, christliche Proposition sei, durch die Heiligen Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt. 1559.

Beide Gefahren abzuwehren, war die Aufgabe der Concordienformel. Sie löste diese im IVten Artikel (*de bonis operibus*). Darin gibt sie zu, dass der Ausdruck „gute Werke seien nothwendig zur Seligkeit“ früher auch von rechtgläubigen Lehrern gebraucht worden sei; will aber, dass er jetzt vermieden werde, weil er durch den Gleichlaut mit der papistischen Lehre missverständlich sei; sie will, dass da, wo man frage, durch welches Mittel die Gerechtigkeit vor Gott erlangt werde, man nur den Glauben und nicht die Werke nennen solle;¹⁵ will auch, dass man nicht von einer Nothwendigkeit der guten Werke zum Behuf der Behaltung des Heils sprechen solle, weil darin die Meinung liege, „als ergreife der Glaube zwar im Anfang die Gerechtigkeit und Seligkeit, übergebe aber darnach sein Amt den Werken, dass dieselbigen hinfürder den Glauben, die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit erhalten müssten.“ (*sol. decl. 34.*) Indem sie so die majoristische Lehre verwirft, erklärt sie sich noch bestimmter gegen die Amsdorfsche, dass gute Werke zur Seligkeit schädlich seien, weil sie „also bloss gesetzt falsch und ärgerlich sei und dadurch Zucht und Ehrbarkeit geschwächt werde.“ (*sol. decl. 39.*) Die guten Werke nennt sie die Früchte des Glaubens, die gar nicht fehlen können, wo der Glaube nicht ein todter ist, und meint darum, es könne von einer Nothwendigkeit der guten Werke wohl in dem Sinn geredet werden, dass, da Gott sie wolle, wir sie zu thun schuldig seien. Nur verbietet sie, in dem Sinn von einer Nothwendigkeit der guten Werke zu sprechen, als sollten diese aus äusserem Zwang vollbracht werden: denn solch Scheinwerk wolle Gott nicht haben.

¹⁵ *Form. conc. epit. IV, 7. . . confitemur, quod bona opera penitus excludenda sint, non tantum cum de justificatione fidei agitur, sed etiam cum de salute nostra æterna disputatur.*

b. In dem synergistischen¹⁷ Streit handelt es sich um die Frage, wie sich bei der Bekehrung der Wille des Menschen verhalte, ob er dazu mitzuwirken vermöge oder nicht? Die lutherische Kirche erkannte von Anfang an, dass diese Frage so beantwortet werden müsse, dass dabei dem Pelagianismus oder Semipelagianismus kein Recht eingeräumt werde und die Bekehrung als das alleinige Werk des hl. Geistes anerkannt bleibe. Darum hatten in der ersten Zeit Luther und Melanchthon gleichmässig dem menschlichen Willen alle Freiheit abgesprochen. Es konnte aber scheinen, als ob man alsdann der Prädestinationslehre verfalle, und beide, Luther und Melanchthon, hatten eine Zeit, in der sie, um nur die Lehre von der völligen Unfreiheit des Willens festzuhalten, auch vor dieser Lehre sich nicht scheuten. Beide waren von derselben wieder zurückgetreten, Melanchthon aber so, dass er, um sie zu vermeiden, dem menschlichen Willen einige Freiheit einräumte und so zuletzt bei dem Satz anlangte, *liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam*.¹⁸ Wie Melanchthon lehrten dann seine Anhänger. Gegen diese Lehre waren aber die Gegner der Philippisten schon seit geraumer Zeit misstrauisch geworden. Jetzt nahmen sie von einer Schrift des Leipziger Theologen Pfeffinger vom Jahr 1555 Anlass gegen dieselbe aufzutreten. Nikolaus von Amsdorf bezeichnete sie in einer Schrift vom Jahre 1558 als eine pelagianische, Flacius dehnte dann diesen Vorwurf auf die sämtlichen Melanchthonianer aus, ihm sehr unerwartet zeigte sich aber jetzt auch in anderen Kreisen eine Hinneigung zu

¹⁷ Ueber den synergistischen Streit: Schlüsselburg V. Walch I, 60. Plank IV, 553.

¹⁸ Melanchthon *loci comm. th. ed.* Detzer (1561): I, 74: *Ideo veteres aliqui sic dixerunt: liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, id est, audit promissionem et assentiri conatur et abjicit peccata contra conscientiam.*

dieser Lehre, sein eigener Kollega, Victorin Strigel in Jena, fiel ihr zu. 1560 wurde ein Colloquium zu Weimar veranstaltet, auf welchem über diese Lehre zwischen Flacius und Strigel verhandelt werden sollte, dasselbe fiel aber so unglücklich aus, dass, während einerseits Strigel bei seiner Lehre verblieb, Flacius im Eifer wider die Strigel'sche Lehre einem andern Irrthum verfiel, so dass die lutherischen Theologen jezt die Aufgabe überkamen, einem zwiefachen Irrthum entgegen zu treten.

α. Strigel meinte nicht anders zu lehren als Melancthon und lehrte gleich ihm, dass es ohne den hl. Geist nicht zur Bekehrung des Menschen komme, nur daran meint er müsse festgehalten werden, dass, wenn es zur Bekehrung komme, diese eine vom Menschen auch gewollte sei, und dass Gott sie nicht zwangsweise wirke.¹⁹ Aus diesem Interesse ging dann seine Behauptung hervor, dass man sich die Erbsünde nicht so vorzustellen habe, als sei durch sie das *liberum arbitrium* gänzlich verloren gegangen,²⁰ das Ver-

¹⁹ *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter M. Flacium Ill. et Vict. Strigelium etc.* 1562. — Strigel, propos. IV. *Etsi verissima est vox filii Dei, qui inquit, „sine me nihil potestis facere“, tamen non ita in nobis efficax est, ut invitum hominem subigat sed ut subjectionis cupidum faciat: nec ut ignorantem trahat, sed ut intelligentem sequentemque præcedat.* Propos. V. *Concurrunt igitur in conversione hæc tria: spiritus sanctus, movens corda per vocem divinam: et ipsa vox Dei cogitata et voluntas hominis, quæ voci divinæ inter trepidationem utcunque assentitur, simul petens auxilium ab eo.*

²⁰ *Disputatio etc.* (Strigelius) *Hanc quæstionem propono: an liberum arbitrium sit omnino ablatum a natura humana in lapsu: an vero tantum sit depravatum, corruptum et (ut ita dicam) distortum? Doctrina de peccato originis hoc quidem dicit, esse in intellectu magnas tenebras et errores de Deo, in voluntate esse dubitationes de Deo et in corde esse multiplices confusiones affectuum contra legem Dei; hoc nemo sanus negat. Sed aliud est dicere, deprava-*

mögen, dem frei zuzustimmen, was Gott in dem Menschen wirken wollte, sei ihm doch geblieben, denn das mache den Menschen zum Menschen, dass er sich selbst bestimmen könne.²¹ Zwar sei auch dieses Vermögen in dem gefallenem Menschen gebunden, aber durch Wirkung des hl. Geistes werde es wieder frei gemacht,²² so dass der Mensch dann seine freie Zustimmung zu dem Werk der Bekehrung, das Gott in ihm vollbringen will, geben könne. Damit war doch zugestanden, dass der Mensch in gewissem Sinn zu seiner

tum et corruptum esse liberum arbitrium, et aliud, omnino ablatum, extinctum, funditus deletum et extirpatum.

²¹ *Disputatio: Necesse est retinere discrimen inter liberum agens et naturaliter agens: quo sublato tollitur discrimen inter Deum et plurimas creaturas, quæ agunt naturaliter.*

Declaratio Vict. Strigelii. Quod ad δυνάμιν seu vim seu efficaciam attinet, qua et cogitamus et volumus et perficimus Deo grata et nostræ animæ salutaria, non est dubium, eam in lapsu primorum parentum prorsus amissam esse . . . Quod vero ad alterum caput attinet, sive modus agendi sive aptitudo sive capacitas appellatur, certissimum est hominem differre ab omnibus creaturis, quæ nec mente nec voluntate præditæ sunt. Nam truncus nequaquam conditus est, ut sit capax verbi et sacramentorum, per quæ Deus efficax in ecclesia est. Homines vero sunt capaces vocationis divinæ et per spiritum s. non solum assentiuntur verbo Dei, sed etiam custodiunt hoc præclarum depositum et magni pretii thesaurum . . . Quamobrem si in humano arbitrio post lapsum consideraveris vim agendi, non est nisi servum aut captivum Satanae. Si autem in eo consideraveris aptitudinem, non est saxum aut truncus, sed est in hoc divinitus conditum, ut sit capax cælestium donorum spiritus sancti.

Acta disputationis. Ipsum velle seu bonum seu malum, quod ad substantiam attinet, semper est voluntatis: quia voluntas sic est condita, ut possit velle aut non: sed etiam hoc habet voluntas ex opere creationis, quod adhuc reliquum et non prorsus abolitum et extinctum est, ut possit velle aut non sine coactione.

²² *Ibid. Restituitur autem efficacia, de qua dixi, non humanis viribus nec ullius creaturæ robore, sed a Deo per filium mediatorem et per spiritum s.*

Bekehrung mitwirken könne.²³ (Synergismus.) Bis zu diesem Satz gingen aber auch die Melancthonianer nicht, und lief also ihre Lehre nicht so wie die Strigel's in Synergismus aus.

β. Schon die mit Flacius verbündeten Gegner Strigel's beschrieben im Eifer wider diesen die Verderbtheit des Menschen so, dass ihr zufolge der Wille des Menschen bei der Bekehrung sich nur widersprechend verhalte, die Bekehrung also, wenn sie zu Stande kam, als eine zwangsweise gewirkte erschien, Flacius aber ging noch weiter. Um darzu-
thun, dass auch nicht die leiseste Mitwirkung zur Bekehrung von Seite des menschlichen Willens Statt haben könne, behauptete er, durch den Fall sei eine völlige Umwandlung mit dem Wesen des Menschen vorgegangen, der Mensch, der zuvor eine *imago Dei* gewesen, sei jetzt eine *imago diaboli* geworden, und das drückte er durch den Satz aus, die Erbsünde sei mehr als nur ein Accidens des Menschen.²⁴

²³ *Sententia ministrorum verbi in comitatu Mansfeldiensi de formula declarationis V. Strigeli* (bei Schlüsselburg V, 488). *Sint sane aliqui, qui putent, Victorini allatam ex philosophia distinctionem aliquo modo docendi causa tolerari posse: tamen hoc verum est, quod in sua illa declaratione multiplex insit ambiguitas. Primo enim exponitur aptitudo his vocabulis „modo agendi et capacitate“, quæ partim sunt ambigua, partim latina consuetudine significant active. Si enim per aptitudinem intelligitur modus agendi ante operationem spiritus s., tribuitur homini aliqua synergia. „Capacitas usitate significat non tantum positivam habilitatem, sed etiam aliquam solertiam et naturalem vim seu semen discendi.“*

²⁴ Flacius, *propos. V.* (vor den *actis disputationis*). *Etiam post conversionem et renovationem adhuc nostrum carnale, animale aut Adamicum liberum arbitrium seu nos ipsi, quatenus caro seu non renati sumus, repugnamus Deo ac voluntati ejus.*

Id. in actis disputationis. *Si vis corruptionem esse accidens quoddam malum in quodam subjecto bono: quæ est acuta disputatio et tractatus super Genesim a Luthero: qui affirmat, peccatum originis ita transformasse totum hominem et substantiam invertisse, ut hi,*

In dem Streit hatten sich sonach zwei Irrthümer herausgestellt. Die Abwehr übernahm die Concordienformel in dem 1ten und 2ten Artikel. Sie bezeichnet die Lehre des Flacius als eine zum Manichæismus, die des Strigel als eine zum Pelagianismus führende.

Mit der Flacianischen Lehre beschäftigt sie sich in dem 1ten Artikel (*de peccato originis*). So sehr sie darauf drängt, dass man die Erbsünde als eine *totalis carentia seu defectus omnium bonorum in rebus spiritualibus* erkenne und als eine *ineffabilis corruptio totius naturæ et omnium virium imprimis vero superiorum et principalium animæ facultatum in mente, intellectu, corde et voluntate* (sol. decl. 11.), so will sie doch andererseits, dass die Lehre von der Erbsünde nicht in Manichæismus umschlage, von der Flacianischen Lehre behauptet sie das aber, weil dieser zufolge die Erbsünde sei *ipsa hominis corrupti natura, substantia et essentia*.²⁵ War das

qui lepra infecti, prorsus (ut ita dicam) perfermentantur aut immutantur ex optimo temperamento in corruptissimum. Ideo scriptura non ita leviter de solis accidentibus loquitur, sed de substantia, quasi totus homo sit corruptus et figmentum ipsum malum, ut in Genesi habetur, ipsa massa hominis, non tantum vires. Lutherus igitur accusat tuum sophisma et affirmat, totam substantiam corruptam. Idem et ego assero.

²⁵ *Form. conc. ep. negat. IX. Rejicimus atque damnamus et manichæum errorem, quando dicetur, originale peccatum proprie et quidem nullo posito discrimine esse ipsam hominis corrupti substantiam, naturam et essentiam, ita ut inter naturam corruptam post lapsum per se ipsam consideratam et inter peccatum originis nulla prorsus sit differentia neque ulla distinctio cogitari aut saltem peccatum illud a natura cogitatione discerni possit.*

Sol. decl. 33. Etsi vero peccatum originale totam hominis naturam ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra infecit et corruptit, ita quidem ut jam in nostra natura corrupta ad oculum non monstrari possint distincte hæc duo, ipsa natura sola et originale peccatum solum: tamen non unum et idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a

auch nicht genau die Lehre des Flacius, so lag doch bei ihr die Gefahr einer manichäischen Vorstellung nahe, und wollte darum die Concordienformel, dass man über die Erbsünde sich dahin ausdrücken solle, dass sie nicht *natura, substantia hominis* sei, sondern *accidens*, und das verstand sie so, dass die Erbsünde zwar eine der Natur des Menschen anhaftende Verderbtheit sei, aber doch immer etwas, was durch den Willen des Menschen an die von Gott geschaffene Natur herangekommen sei, also nur die von Gott geschaffene Natur verkehrt habe.²⁶

In dem 2ten Artikel (*de libero arbitrio*) geht das nächste Interesse der Concordienformel dahin, allen Pelagianismus und Semipelagianismus abzuwehren. In diesen lief der Synergismus aus, indem er dem menschlichen Willen ein Vermögen der Mitwirkung zur Bekehrung zusprach. Sie lehrte also, der nicht wiedergeborene Mensch sei *prorsus corruptus et mortuus, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei præparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiæ (ex sese et per se) capax esse possit aut se ad gratiam applicare aut accommodare aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex se ipso, tanquam ex semet ipso) pos-*

Deo creatus, in quo originale peccatum habitat, et ipsum originale peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit. Quemadmodum etiam in lepra corporali ipsum corpus leprosum et lepra ipsa in corpore non sunt unum et idem, si proprie et distincte ea de re disserere velimus. Discrimen igitur retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est hodieque conservatur, in qua peccatum originale habitat, et inter ipsum peccatum originis, quod in natura habitat.

²⁶ Sol. decl. 54. Quod omne, quidquid est, aut substantia sit aut accidens, quod non per se subsistit sed in aliqua substantia est et ab ea discerni potest.

sit. (*sol. decl. 7.*) Damit war zugleich ausgesprochen, dass die Bekehrung des Menschen das alleinige Werk Gottes sei: der Wille des Menschen sollte sich dabei *mere passive* verhalten.²⁷

Das andere Interesse der Concordienformel ging aber dahin, die Vorstellung abzuwehren, als ob die Bekehrung zwangsweise geschehe²⁸ und als ob der Mensch, wenn es bei ihm nicht zur Bekehrung komme, dafür nicht verantwortlich sei. Für das letztere beruft sie sich auf das Wort Gottes, welches das ausdrücklich bezeuge.²⁹ In Betreff des ersteren macht sie darauf aufmerksam, dass Gott die Bekehrung nicht

²⁷ *Sol. decl. 89. Quando D. Lutherus affirmat, hominem in conversione sua pure passive sese habere, i. e. plane nihil agere, sed tantummodo pati id, quod Deus in ipso agit: certe non sentit, quod conversio absque prædicatione et auditione verbi Dei fiat, neque hæc ita accipi voluit, quasi in conversione per spiritum s. prorsus nulli novi motus in nobis excitentur neque ulla spiritualis operatio in nobis inchoetur. Sed hoc voluit D. Lutherus, hominem ex se ipso aut naturalibus suis viribus non posse aliquid conferre vel adjumentum adferre ad suam conversionem et hominis conversionem non tantum ex parte sed totam prorsus esse operationem, donum et opus solius spiritus sancti, qui eam virtute et potentia sua per verbum efficiat atque operetur.*

²⁸ *Sol. decl. 60. Etsi Dominus hominem non cogit ut convertatur: at tamen trahit Deus hominem, quem convertere decrevit. Sic autem eum trahit, ut ex intellectu cæcato illuminatus fiat intellectus et ex rebellī voluntate fiat prompta et obediens voluntas.*

²⁹ *Sol. decl. 49. Non est voluntas Dei, ut quisquam pereat, sed vult, ut omnes homines ad ipsum convertantur et in æternum salvi fiant. Ezech. 33, 4. Joh. 3, 16. 50. Propterea Deus pro sua ineffabili bonitate et clementia curat, ut et sua divina et immota lex et mirandum consilium de liberatione nostra . . . publice annuncientur. 52. Hanc verbi prædicationem audire oportet omnes, qui æternam salutem consequi cupiunt . . . 58. Quare cum homo profanus instrumenta seu media spiritus s. contemnit neque verbum audire vult; non fit illi injuria, si a spiritu s. non illuminetur sed in tenebris infidelitatis suæ relinquatur et pereat.*

anders wirke als durch die Gnadenmittel, dem Menschen aber die natürliche Fähigkeit geblieben sei, sich der Wirkung derselben zu unterstellen, die aber gehe dahin, dass der Wille des Menschen geneigt werde, das Werk der Bekehrung an sich vollziehen zu lassen,³⁰ im weiteren Verlauf aber, wenn die Bekehrung einmal begonnen, aber dann erst, sogar vermögend werde, an dem weiteren Werk der Bekehrung mitzuwirken, nämlich mit dem durch die Wirkung des hl. Geistes gesetzten neuen Willen.³¹

Es blieb bei diesen Entscheidungen noch viel zu fragen übrig, wie man sich diese Umwandlung des von Natur widerstrebenden Willens vorstellig machen könne, und die Concordienformel gibt darüber auch weitere Andeutungen, aber nicht in der Form des Bekenntnisses, denn dieses hat bei dem stehen zu bleiben, was das aus dem Wort Gottes gewisse ist, und das hat sie in den obigen Entscheidungen gethan.

Ad II. a. Ohne Zusammenhang mit den bisher genannten Streitigkeiten wurde ein Streit über die Rechtferti-

³⁰ Sol. decl. 52. *Prædicatio verbi Dei et ejusdem auscultatio sunt spiritus s. instrumenta, cum quibus et per quæ efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult. 54. Per hoc medium seu instrumentum . . . Deus operatur, emollit corda nostra, trahitque hominem, ut ex concionibus legis et peccata sua et iram Dei agnoscat, et veros terrores atque contritionem in corde suo sentiat. Et per annunciationem ac meditationem evangelii de gratuita et clementissima peccatorum remissione in Christo scintillula fidei in corde ipsius accenditur, quæ remissionem peccatorum propter Christum amplectitur. . .*

³¹ Sol. decl. 65. *Ex his consequitur, quam primum spiritus s. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem spiritus s. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurret. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quæ spiritus s. in conversione in nobis inchoavit.*

gung, diesen Haupt- und Fundamental-Artikel der lutherischen Kirche durch Andreas Osiander³² veranlasst. Dieser Theologe, dem schon seit längerer Zeit die bisher geltende Lehre von der Rechtfertigung nicht zusagen wollte, stellte 1549, gleich nachdem er Professor der Theologie in Königsberg geworden war, eine besondere Lehre, die mit mystischen Anschauungen zusammenhing, auf. Die bisherige Lehre, behauptete er, gebe dem Menschen zwar den Trost der Sündenvergebung, aber sie sage nicht, wie es zur Tilgung der Sünde selbst komme. Es sei allerdings wahr, dass allem anderen die That Christi habe vorangehen müssen, durch welche Er sich Gott zum Opfer für unsere Sünden dargebracht, die Strafen derselben getragen, uns mit Gott versöhnt und Vergebung unserer Sünden erworben habe. So auch hätte Christus das Gesetz an unserer Statt erfüllen müssen, sonst wären wir wegen der Uebertretung desselben dem Zorn Gottes verfallen geblieben. Durch beides hat Christus unsere Erlösung bewirkt.³³ Allein das ist

³² Ueber Osiander's Lehre: Schlüsselburg VI. Walch I, 85. Planck IV, 250. Osiander: *duæ disputationes (de lege et evangelio — de justificatione)* 1550. Von dem einigen Mittler Jesu Christo und von der Rechtfertigung. 1551.

³³ Osiander in *serm. sup. Rom. 6. Reconciliatio nostra et justificatio nostra mente discernenda sunt. Aliud est, quod Christus apud patrem suum cælestem nostro nomine agit, ut nobis peccata dimittantur. Et aliud est, quod se ad nos convertens nobiscum agit, ut peccato moriamur et justitiam apprehendamus.* (Schlüsselb. p. 68.) Osiander, Schmeckbier. (Schlüsselb. 60.) *Si quæritur, quid pertineat ad justitiam? sic respondeo: hoc pertinet ad eam, ut prius ab ira Dei, peccato, morte et inferno liberemur, hoc nimirum modo: ut filius Dei fiat homo, et hanc suam justitiam a cælo in carnem, quam a nobis accepit, rursum adferat, legem pro nobis impleat, nostra peccata, iramque Dei cum legis maledicto, quod peccatis attraxeramus, in se reciperet proque ea pateretur, sanguinem funderet, mortem et quidem ignominiosissimam in cruce pateretur, peccata, mortem et infernum vinceret, iram Dei placaret, nos patri cælesti*

eine That, welche Christus vor mehr als 1500 Jahren bewirkt hat, und schon darum kann die Erlösung nicht identisch sein mit der Rechtfertigung, denn die Rechtfertigung kommt aus dem Glauben, der Mensch kann sich dieselbe also erst aneignen, wenn er ins Leben gekommen.³⁴ Die Erlösung ist darum auch nur der eine Theil des Mittleramtes Christi, der andere Theil ist die Rechtfertigung, und diese vollzieht Christus an jedem Einzelnen in der Zeit, während jeder Einzelne seine Erlösung als eine schon vor mehr als 1500 Jahren vollbrachte ansehen darf. Die Rechtfertigung besteht aber nicht darin, dass Gott den Menschen für etwas erklärt, was er in der That nicht ist, für einen Gerechten und Heiligen, während er doch noch ein Sünder ist, sondern darin, dass Er ihn zu einem Gerechten und Heiligen macht.³⁵ Die Rechtfertigung ist also identisch mit Heilig-

reconciliaret, ut Deus pater, propter satisfactionem et redemptionem Christi consentiat ad nos justificandos. Postea sinat nobis pœnitentiam, ut confiteamur peccata, et evangelium, ut beneficia ipsius cognoscamus, prædicari; ei vero est credendum, tum habitat in cordibus nostris per fidem et sic est nostra justitia.

³⁴ Osiander, *disputatio de justif.* (Arnold Kirchen- und Ketzergeschichte. II, 808). Es ist offenbar, dass alles dasjenige, was Christus als der getreue Mittler um unsertwillen durch Erfüllung des Gesetzes und durch sein Leiden und Sterben mit Gott, seinem himmlischen Vater, gehandelt hat, das ist vor 1500 Jahren und länger geschehen, da wir noch nicht geboren gewesen sind. Darum kann es eigentlich zu reden nicht unsere Rechtfertigung gewesen sein oder genannt werden, sondern nur unsere Erlösung und Genugthuung für uns und unsere Sünde. Denn wer gerechtfertigt will werden, der muss glauben; soll er aber glauben, so muss er schon geboren sein und leben. Darum hat Christus uns, die wir jetzt leben und sterben, nicht gerechtfertigt, aber erlöst sind wir dadurch von Gottes Zorn, Tod und Hölle.

³⁵ Osiander *confess.* . . *Ubi de justificatione fidei agitur, ibi verbum justificare non humano, forensi et sophistico more est intelligendum sed divino modo. Deus enim non solum pronunciat nos justos prop-*

machung und sie geschieht dadurch, dass Christus durch das Wort der Predigt mit Seinem innern Wort, welches nichts anderes ist als Er selbst, in den Menschen eintritt,³⁶ in ihm Wohnung macht und ihn so umschafft,³⁷ so dass die in dem Menschen noch vorhandene Sünde nur wie ein verschwindender Punkt ist gegenüber dem, dass Christus mit Seiner ganzen Gerechtigkeit und Heiligkeit in ihm Platz gegriffen hat.³⁸

ter fidem. Verum efficit nos etiam re ipsa et in veritate justos in Christo Jesu per fidem (Schlüsselb. 58.). Id. disp. de justif. III. Justificare propria et primaria institutione significat: ex impio justum facere h. e. mortuum ad vitam revocare.

³⁶ Osiander (Schlüsselb. 73.). Wir hören ernstlich das äusserliche Wort in den menschlichen Sprachen, die da wieder verschwinden, in unseren Ohren, wenn wir aber das innerliche Wort, das darin verborgen ist, verstehen, merken und behalten, bis wirs auch glauben, so ergreifen wir durch den Glauben eben dasselbige innerliche Wort, das da wahrer Gott und Mensch ist, und es bleibet und wohnet in uns.

³⁷ Osiander in *serm. sup. Rom. 8.* (Schlüsselb. 61.) *Quando nobis Christus prædicatur et credimus, quod nostra peccata in se receperit ac portarit eaque in Christo sint punita et nobis fide in ipsum remittantur: tum accipimus Christum per fidem in corda nostra et efficimur unum corpus et membra corporis ipsius, caro de carne et ossa ex ossibus ejus. Eph. 5. Tunc etiam suam justitiam secum adfert, quæ est Deus ipse, et sic per ipsum justitia venit in nos, quam lex requirit, quæ quidem in æternum manet in nobis. Id. (Schlüsselb. 52.) Christus est nostra justitia vel spiritus s. est nostra justitia. Vel Deus est nostra justitia. Vel pater vel filius est nostra justitia. Est enim una eademque essentia divina, quam (atamen ex gratia) necesse est in nobis esse, in nobis habitare, nos vivificare et justificare. Absque eo non habemus ullam justitiam, quæ justos ad recte agendum commoveret.*

³⁸ Osiander vom einigen Mittler (Arnold II, 809). Und also vertreibet der Herr Christus von Tag zu Tag den alten Adam je mehr und mehr, darnach derselbe Glaube und Erkenntniss Christi zunimmt. Denn diese fremde Gerechtigkeit wird nicht zugleich ganz

Diese Lehre war kein Rückfall in die katholische Lehre von der Rechtfertigung aus den Werken, wie sie wohl zuerst ist gedeutet worden, denn Osiander blieb dabei, dass man die Rechtfertigung nur durch den Glauben ergreifen könne: aber Osiander schädigte mit ihr die lutherische Lehre von der Rechtfertigung aufs tiefste, denn diese ist eben darum so trostreich, weil nach ihr der Christ der Vergebung seiner Sünden und der Seligkeit gewiss wird auf Grund dess hin, dass er das, was Christus für ihn gethan, im Glauben ergreift, während nach der Lehre Osiander's der Christ seiner Seligkeit gewiss werden soll auf Grund dess hin, was er durch Christum, der jetzt in ihm wohnt und ihn umgewandelt hat, geworden ist. Da aber doch nach dem eigenen Zugeständniss Osiander's die Sünde in dem Menschen auch nach der Inhabitation Christi nicht ganz verschwindet, so bleibt der Mensch der steten Ungewissheit überlassen, ob die Inhabitation Christi doch der Art sei, dass er sich auf Grund derselben der Seligkeit getrösten dürfe, oder er ist in der Versuchung, die in ihm noch gebliebene Unreinigkeit zu gering anzuschlagen. Dabei missverstand Osiander die lutherische Lehre gröblich, wenn er sie so deutete, als wenn der Mensch, der das Verdienst Christi im Glauben ergriffen, dabei ruhig in seinen Sünden verbleiben könne, denn die lutherische Lehre lautet sehr bestimmt dahin, dass der rechtfertigende Glaube der aus der Busse hervorgegangene sein müsse, mit dem zugleich Abscheu vor der Sünde und das Ergreifen Christi gesetzt ist, und sie will nur, dass man seinen Trost nicht auf das baue, was man durch Christum geworden, sondern allein auf das, was Christus für uns gethan hat.

Alle lutherischen Theologen erhoben sich daher gegen

eingegossen, sondern hebet an, nimmt zu und wird endlich durch den Tod vollkommen.

diese Lehre Osiander's, in der Erkenntniss, dass sie für den Fundamentalartikel der lutherischen Kirche zu streiten hätten, die Concordienformel aber nahm aus eben diesem Grund Anlass, sich dagegen auszusprechen, und sie that es in dem IIIten Artikel (*de justitia fidei*).

Den Widerspruch gegen Osiander fasst sie in den Satz, dass Christus unsere Gerechtigkeit sei *secundum utramque naturam* und verwirft also die Behauptung Osiander's, dass er es sei *secundum divinam naturam*. So nämlich musste Osiander lehren, da es nach ihm zur Rechtfertigung des Menschen in Folge dess kam, dass Christus auf geheimnissvolle Weise in dem Menschen Wohnung nahm, was Er doch nur nach seiner göttlichen Natur konnte.³⁹ Dem gegenüber machte also die Concordienformel geltend, dass der Grund unserer Rechtfertigung in dem ganzen Werk Christi liege, das Er nur habe vollbringen können, weil dabei göttliche und menschliche Natur zusammengewirkt hätten,⁴⁰ und nahm davon Anlass, es gleich sehr als falsch zu bezeichnen, wenn man sage, Christus sei unsere Gerechtigkeit *secundum humanam naturam*, wie das Stankarus, der 1551 auf kurze Zeit als Professor nach Königsberg gekommen war, im Eifer wider Osiander behauptet hatte.

Die Concordienformel sagt dann aufs genaueste, was sie

³⁹ Osiander in *confess.* (Schlüsselb. 54.) *Cum dicitur, Christus est nostra justitia, intelligenda est ipsius divinitas, quæ per humanam ejus naturam in nos devenit. Cum ipse dicit „ego sum panis vitæ“ intelligenda est ipsius divinitas, quæ per ejus humanam naturam in nos devenit.*

⁴⁰ Sol. decl. 56. *Confitemur, quod tota totius personæ Christi obedientia, quam ille patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa præstitit, nobis ad justitiam imputetur. Humana enim natura sola, sine divinitate, æterno, omnipotenti Deo neque obedientia neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset. Divinitas vero sola, sine humanitate, inter Deum et nos mediatoris partes implere non potuisset.*

unter Rechtfertigung verstehe und wie es zu ihr komme, zeigt, wie wichtig es sei, Rechtfertigung und Erneuerung zu unterscheiden,⁴¹ damit man nichts von dem festen Grund verliere, auf den man die Hoffnung seines Heils zu bauen habe, zeigt aber auch, wie beide wiederum aufs engste zusammenhängen und wie mit dem rechtfertigenden Glauben zugleich das Princip der Wiedergeburt gesetzt ist.⁴²

Endlich hebt die Concordienformel, aber nur in der *solida declaratio*, hervor, dass zu dem Verdienst Christi gleichsehr sein stellvertretendes Leiden wie seine um unsertwillen vollzogene Gesetzeserfüllung zu rechnen sei, wir aber da, wo wir dieses Verdienst im Glauben ergriffen, auch vor Gott vollständig gerecht würden.⁴³ Sie ist auch dazu

⁴¹ Sol. decl. 18. *Cum interdum vocabulum regenerationis pro vocabulo justificationis usurpetur, necesse est, ut illud dextre et proprie explicetur, ne renovatio, quæ justificationem sequitur, cum justificatione fidei confundatur, sed hæc recte a se invicem discernantur.*

⁴² Sol. decl. 41. *Bona opera non præcedunt fidem et sanctificatio non præcedit justificationem. Sed primum in conversione per spiritum s. fides ex auditu evangelii in nobis accenditur. Illa vero apprehendit gratiam Dei in Christo, qua persona justificatur. Cum vero persona jam est justificata, tum etiam per spiritum s. renovatur et sanctificatur; ex ea vero renovatione et sanctificatione deinceps fructus, h. e. bona opera, sequuntur. Et hæc non ita divelluntur, quasi vera fides aliquando et aliquamdiu stare possit cum malo proposito, sed ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium, ita distribuuntur.*

⁴³ Sol. decl. 14. *Justitia illa, quæ coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suæ personæ) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia, (non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam*

durch Osiander veranlasst worden, welcher zwar auch die um unsertwillen vollzogene Gesetzeserfüllung in Anschlag brachte, aber meinte, durch sie und durch sein Leiden habe Christus uns nur die Sündenvergebung erworben, es müsse aber noch eine andere Leistung Christi, seine Einwohnung in uns nemlich, hinzukommen, wenn wir wirklich des ewigen Heils sollten theilhaftig werden. Nach der Lehre der Concordienformel ist also nicht nur die Erlösung, sondern auch die Rechtfertigung Christi durch dieses sein Verdienst beschafft.

b. Der antinomistische Streit,⁴⁴ in dem es sich um das Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium handelte, fällt in seinem ersten Stadium noch in die Zeit Luther's. Johann Agrikola, damals Lehrer und Prediger in Eisleben, fand es bedenklich, dass Melanchthon in seinem „Unterricht der Visitatoren“ (1527) den Predigern ans Herz gelegt hatte, sie sollten nicht versäumen, die Busse einzuschärfen und zu diesem Endzweck auch das Gesetz predigen, denn der Glaube komme aus der Busse, diese aber aus dem Gesetz. Das, behauptete Agrikola, sei Rückfall in den Papismus: in der evangelischen Kirche solle man nur Evangelium und nicht Gesetz treiben. Er wurde damals durch Luther bewogen, den Widerspruch, den er gegen Melanchthon erhoben hatte, fallen zu lassen. Im Jahre 1537 kam er aber auf die gleichen Gedanken zurück und entwickelte sie zuerst in einer anonymen Schrift (*positiones inter fratres sparsæ*), deren Inhalt sich in die zwei Sätze zusammenfassen lässt: 1) „die

(quam Christus agendo et patiando, in vita et morte sua nostra causa patri suo cælesti præstitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute æterna donet. Hæc justitia per evangelium et in sacramentis a spiritu s. nobis offertur et per fidem applicatur atque apprehenditur. . .

⁴⁴ Ueber den Antinomismus: Schlüsselb. IV. Walch I, 109. Planck V, 3.

Busse soll gelehrt werden nicht aus den 10 Geboten Gottes oder einigem Gesetz Mosis, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium.“ 2) „es ist nicht vonnöthen, dass das Gesetz Mosis gelehrt werde weder zum Anfang, Mittel noch Ende der Gerechtigkeit des Menschen.“ Zugleich enthielt die Schrift arge Schmähungen auf Moses und sein Gesetz. — Das ist allerdings wahr an diesen Sätzen Agrikola's, dass die Rechtfertigung in keiner Weise durch das Gesetz beschafft wird, aber daraus folgt nicht, dass aller Gebrauch des Gesetzes in der neutestamentlichen Zeit verpönt werden durfte, denn das Gesetz wirkt Erkenntniss der Sünde und macht empfänglich für den Trost des Evangeliums, und wo die Predigt des Gesetzes zu diesem Endzweck versäumet wird, da tritt die Gefahr ein, dass man es mit der Busse nicht ernst genug nimmt und sich von dem Evangelium trösten lässt, bevor man zu rechter Busse durchgedrungen ist. Das ist der Irrthum des Antinomismus, dem Luther in 6 Disputationen, von denen 5 im Jahr 1528, die 6te im Jahr 1540 erschienen, entgegentrat. Er wies darin die Bedeutung des Gesetzes auch für die neutestamentliche Zeit nach und brachte den Agrikola zum zweitenmal zum Schweigen. Aber die antinomistischen Irrthümer wucherten doch im Stillen fort, theils bei Agrikola selbst, theils bei anderen. Agrikola erneuerte sie in einer Predigt, die er 1562 herausgab, früher schon waren aber an einem andern Ort, 1556 auf der Synode zu Eisenach, auf welcher über den majoristischen Irrthum verhandelt wurde, antinomistische Irrlehren aufgetaucht. Auf dieser Synode wurde der Ausdruck, gute Werke seien zur Seligkeit nothwendig, gleichbedeutend mit dem gebraucht, die Gesetzeserfüllung sei zur Seligkeit nothwendig. Dagegen behauptete nun einer der Gegner des Majorismus, um diesem recht gründlich zu begegnen, man könne selbst im unverdorbenen Zustand mit der vollkommensten Gesetzeserfüllung die Seligkeit nicht

verdienen, weil das Gesetz überhaupt keine Verheissung der Seligkeit hat,⁴⁵ ja weil es überhaupt die guten Werke gar nicht fordere, von denen im N. T. die Rede sei.⁴⁶ Damit

⁴⁵ Poach in ep. ad Westphal. (Schlüsselb. IV, 341). *Etiam si homo præstaret obedientiam in lege mandatam, tamen propter illam obedientiam homo non consequeretur salutem. Salus est quiddam extra legem et alienum a lege per Christum partum et quod fide nobis imputatur gratis.*

Poach (bei Schlüsselb. 274). *Opera nostra, quæ debebant esse plenitudo legis, non sunt meritum salutis, etiam si essent talia perfectissime, qualia lex requirit, quod tamen est impossibile. Ratio est, quia nos sumus debitores legis. Christus vero non est debitor legis. Etiam si nos omnia mandata Dei perfectissime impleremus, et justitiæ Dei penitus satisfaceremus, tamen non ideo digni essemus gratia et salute, nec Deus obligatus esset, ut nobis gratiam et salutem daret ex debito. Sed jure requirit impletionem legis sive a nobis, ut debitam obedientiam, a sua creatura, quæ conditori suo obedire tenetur.*

Id. in ep. ad Westphal. (bei Schlüsselb. 343). *Lex docet, omnia opera mandata in lege esse necessaria ad solutionem: sicut servus debitor decem millium talentorum per rationes postulatur ad solutionem debiti. Ita omnes homines debitores Dei per prædicationem legis postulantur ad præstandam obedientiam debitam. Et sicut hic non recte dixeris: „decem millia talentorum sunt necessaria ad remissionem debiti gratuitam“ ita non recte dixeris: „in doctrina legis omnia opera mandata in lege sunt necessaria ad salutem.“ Servus debitor, etiam si fuisset solvendo, tamen nihil effecisset amplius, quam quod solvisset debitum, quo obligatus erat. Rex per solutionem non factus esset debitor servo, ut illi suam gratiam daret ex debito.*

Id. (bei Salig, Historie der Augsburger Confession III, 59). *„Bona opera sunt necessaria ad salutem“ non potest consistere etiam in doctrina legis, neque lex ullas habet de æterna vita promissiones, etiam perfectissime impleta.*

⁴⁶ Poach in ep. ad Westphal. (bei Schlüsselb. IV, 339). *Aliud est facere bona opera, aliud est servare mandata seu legem facere. Operibus non servantur mandata nec operibus fit lex. Et si quis putat legem operibus impleri, longissime errat. . . Quomodo igitur propositio: „bona opera sunt necessaria ad salutem“ similis est dictis*

war ein neuer Irrthum im Antinomismus aufgetaucht, denn darnach war aller Zusammenhang zwischen A. und N. T. aufgehoben und sollte das A. T. nicht einmal sagen können, was nach Gottes Willen gut und recht sei.

Diesem Antinomismus trat die Concordienformel in 2 Artikeln entgegen. In dem einen (art. V *de lege et evangelio*) spricht sie sich über das Verhältniss von Gesetz und Evangelium aus, in dem andern (art. VI *de tertio usu legis*) handelt sie von dem Gebrauch, den man auch jetzt noch von dem Gesetz zu machen habe.

Ad α erkannte die Concordienformel den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium an. Das Gesetz, sagt sie, lehrt, „was recht und Gott gefällig und straft alles, was Sünde und Gottes Willen zuwider“; das Evangelium aber lehrt, „was der Mensch glauben soll, der das Gesetz nicht gehalten hat und durch dasselbige verdammt wird“ (epit. IV, 3 u. 5). Damit ist aber zugleich auch dem Gesetz seine Bedeutung für die neutestamentliche Zeit zugesprochen, und die Zusammengehörigkeit von beiden dargethan, so sehr, dass, wenn man das Wort Evangelium im weiteren Sinn nimmt und darunter die ganze Lehre Christi versteht, das Gesetz so sehr mit eingerechnet ist, dass man sogar sagen kann, das Evangelium sei beides, eine *concio pœnitentiæ* und eine *concio remissionis peccatorum*;⁴⁷ während da, wo man sagen will, was das Evangelium im Unterschied vom Gesetz ist, man dasselbe als die Trostpredigt und fröhliche Botschaft zu

Christi, cum propositio loquatur de bonis operibus et Christus loquatur de servandis mandatis et facienda lege.

⁴⁷ Epit. V, 6. *Cum vocabulum (evangelii) non semper in una eademque significatione in sacra scriptura usurpetur, . . . docemus et confitemur, si vocabulum (evangelii) de tota Christi doctrina accipiat, quam ipse in ministerio suo professus est, recte dici et doceri evangelium esse concionem de pœnitentia et remissione peccatorum.*

bezeichnen hat, in welchem Fall nicht das Evangelium, sondern das Gesetz nur eine *concio pœnitentiæ* ist.⁴⁸

Ad β. Dass das Gesetz gegeben sei, „dass dadurch äusserliche Zucht wider die wilden Ungehorsamen erhalten werde,“ war auch von den Antinomisten anerkannt; dass das Gesetz dazu dienen solle, die Menschen zur Erkenntniss ihrer Sünden zu führen (epit. VI, I), war im vorhergehenden Artikel ausgesprochen. Die Concordienformel hatte also nur noch die Frage zu beantworten, „ob das Gesetz auch bei den wiedergeborenen Christen zu treiben sei oder nicht (*tertius usus legis*), und diese Frage bejahte sie, indem sie geltend machte, dass der Christ, wenn auch wiedergeboren, doch nicht so von Sünden und sündlicher Neigung frei sei, dass er nicht Noth hätte, durch das den hl. Willen Gottes enthaltende Gesetz an denselben erinnert zu werden.⁴⁹

⁴⁸ Epit. V, 7. *Quando vero lex et evangelium sicut et ipse Moyses ut doctor legis et Christus ut doctor evangelii inter se conferuntur, credimus, docemus et confitemur, quod evangelium non sit concio pœnitentiæ, arguens peccata, sed quod proprie nihil aliud sit quam lætissimum quoddam nuntium et concio plena consolationis, non arguens aut terrens, quandoquidem conscientias contra terrores legis solatur easque in meritum solius Christi respicere jubet, et dulcissima prædicatione de gratia et favore Dei per meritum Christi impetrato rursus erigit.*

⁴⁹ Epit. VI, 3. . . *confitemur, concionem legis non modo apud eos, qui fidem in Christum non habent et pœnitentiam nondum agunt, sed etiam apud eos, qui vere in Christum credunt, vere ad Deum conversi et renati et per fidem justificati sunt, sedulo urgendam esse. Etsi enim renati et spiritu mentis suæ renovati sunt, tamen regeneratio illa et renovatio in hac vita non est omnibus numeris absoluta sed duntaxat inchoata. Et credentes illi spiritu mentis suæ perpetuo luctantur cum carne, hoc est cum corrupta natura, quæ in nobis ad mortem usque hæret. Et propter veterem Adamum, qui adhuc in hominis intellectu, voluntate et in omnibus viribus ejus infixus residet, opus est, ut homini lex Dei semper præluceat. . . Item, ne vetus Adam pro suo ingenio agat, sed potius contra suam*

Ad III. a. Zwischen der Zeit der A. C. und der Concordienformel liegen schwere Streitigkeiten über die Lehre vom hl. Abendmahl, zuvörderst mit den Reformirten.⁵⁰ Noch zu Luther's Zeit waren Versuche gemacht worden, die zwinglische Lehre als eine solche darzustellen, welche sich nicht in so starkem Gegensatz gegen die lutherische befinde, als man von Anfang an angenommen hatte. Allein Luther hatte noch durch sein „kurzes Bekenntniss vom hl. Abendmahl“ kurz vor seinem Tode (1544) das Gegentheil bezeugt. Noch zu Lebzeiten Luther's hatte aber Calvin seine Lehre vom hl. Abendmahl aufgestellt, ohne dass Luther von ihr Notiz genommen hätte, und vom Jahr 1549 an, wo zwischen Calvin und den Anhängern Zwingli's durch den *consensus Tigurinus* eine Vereinbarung über die Lehre vom hl. Abendmahl getroffen worden war, wurde nun von dieser Lehre Calvin's behauptet, es sei zwischen ihr und der Luther's kein wesentlicher Unterschied, und der vornehmste Grund der Trennung zwischen Lutheranern und Reformirten falle damit weg. Allerdings hatte Calvin seine Lehre fast in die ganz gleichen Ausdrücke gefasst wie Luther und hatte er stärker als Zwingli hervorgehoben, dass das hl. Abendmahl uns in Lebensgemeinschaft mit Christo bringe, allein einen wirklichen Empfang des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nahm er so wenig an als Zwingli, lehrte vielmehr ganz wie Zwingli, dass Christus, einmal in den Himmel eingegangen, da bleibe bis zu seiner Wiederkunft am jüngsten Tag. Und wenn er sagte, wir geniessen im Abendmahl Leib und Blut Christi, so verstand er das nur so, dass von dem im Himmel befindlichen Christus eine

voluntatem, non modo admonitionibus et minis legis, verum etiam pœnis et plagis coerceatur ut spiritui obsequatur seque ipsi captivum tradat.

⁵⁰ Valentin E. Löscher, ausführliche *historia motuum* zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformirten. 2. ed. 1722—24. 3 t.

geistliche Wirkung auf den Abendmahlsempfänger ausgehe.⁵¹ Der Gegensatz Calvin's gegen Luther war also in dem Hauptpunkt kein geringerer als der gegen Zwingli, und das nachzuweisen unternahmen auch die lutherischen Theologen vom Jahre 1552 an, und so siegreich, dass in Bälde kaum mehr ein lutherisches Land blieb, in dem man den Unterschied nicht anerkannte. Nur in Chursachsen stand es anders. Melanchthon hatte schon seit geraumer Zeit angefangen, sich von der Lehre Luther's zu entfernen und war zuletzt der calvinistischen sehr nahe gekommen.⁵² Seine Anhänger gingen aber nach seinem Tode noch weiter. Sie fielen der calvinischen Lehre zu und waren sich wohl des Unter-

⁵¹ *Calvini institutio christ. religionis. l. IV. c. XVII, 18. . . si oculis animisque in cælum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quæramus: quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur ejus corpore, sub vini symbolo distincte ejus sanguine potabimur: ut demum toto ipso perfruamur. Nam tametsi carnem suam a nobis sustulit et corpore in cælum ascendit, ad dexteram tamen patris sedet: hoc est, in potentia et majestate et gloria patris regnat. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in cælo et in terra exerat: quin se præsentem potentia et virtute exhibeat: quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet incolumes, non secus ac si corpore adesset: quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cujus communionem spiritus sui virtute in eos transfundit. Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur.*

Id. 31. Longe falluntur, qui nullam carnis Christi præsentiam in cæna concipiunt nisi in pane sistatur. Ita enim arcanae spiritus operationi, quæ nobis Christum ipsum unit, nihil reliquum faciunt. Christus præsens illis non videtur, nisi ad nos descendat. Quasi vero si ad se nos evehat, non æque potiamur ejus præsentia. Ergo tantum de modo quæstio est: quia Christum ipsi in pane locant, nobis autem non ducimus fas esse eum e cælo detrahere.

⁵² Ueber Melanchthon's Lehre: Galle, Charakteristik Melanchthon's als Theologen und Entwicklung seines Lebrbegriffs. 1840.

schiedes derselben von der lutherischen bewusst, aber sie verhehlten das und versuchten geradehin die calvinische Lehre, indem sie dieselbe für die lutherische ausgaben, in Chursachsen zu kirchlicher Geltung zu bringen. Mit grosser Mühe und erst in der Zeit, in welcher das Werk der Concordie schon unternommen war (1574), war es gelungen, sie zu entlarven.

Die Concordienformel hatte in dieser Lehre nichts mehr zu entscheiden, aber es lag ihr doch nahe, das lutherische Bekenntniss zu wiederholen, den Unterschied von der reformirten Lehre darzulegen und Missdeutungen abzuwehren.⁵³ Das that sie art. VII (*de cæna Domini*). Sie statuirt da zwischen Zwingli und Calvin keinen andern Unterschied als den zwischen *sacramentariis crassis* und *s. versutis et callidis*,⁵⁴

⁵³ Sol. decl. VII, 1. *Quamvis fortasse quibusdam videri possit, declarationem articuli de sacra cæna huic scripto inserendam non fuisse, in quo eos duntaxat articulos, qui inter theologos Augustanæ confessionis in controversiam venerunt, declarandos suscipimus, et vero manifestum sit, sacramentarios jam olim . . . penitus ab ea (confessione Augustana) alienos fuisse. . . Quia tamen theologi quidam et alii præterea nonnulli, qui confessionis Augustanæ religionem jactant, proximis hisce annis in hoc articulo non clam tantum et occulte, sed partim etiam aperte ad sacramentarios defecerunt et contra conscientiae suæ testimonium Augustanam confessionem violenter in alienam sententiam pertrahere eamque hoc modo depravare nituntur; facere non potuimus, quin etiam in hoc scripto veritati cælesti pia et sincera nostra confessione testimonium perhiberemus et veram ac genuinam tam verborum Christi quam Augustanæ confessionis sententiam de hoc negotio reputeremus.*

⁵⁴ Epit. VII, 3. *Ad solidam hujus controversiæ explicationem primum sciendum est duo esse sacramentariorum genera. Quidam enim sunt sacramentarii crassi admodum; hi perspicuis et claris verbis id aperte profitentur, quod corde sentiunt, quod videlicet in cæna Domini nihil amplius quam panis et vinum sint præsentia ibique distribuuntur et ore percipiuntur. Alii autem sunt versuti et callidi, et quidem omnium nocentissimi sacramentarii; hi, de negotio cænæ dominicæ loquentes ex parte nostris verbis splendide admodum utuntur et præ se ferunt, quod et ipsi veram præsentiam veri, sub-*

fasst das Bekenntniss in die Worte: *quod in cæna Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint præsentia et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur* (epit. VII, 6) und will, dass „die Worte des Testaments Christi nicht anders zu verstehen seien, denn wie sie nach dem Buchstaben lauten, also dass nicht das Brod den abwesenden Leib und der Wein das abwesende Blut Christi bedeute, sondern dass es wahrhaftig um sacramentlicher Einigkeit willen der Leib und Blut Christi sei“ (epit. VII, 6). Sodann hebt sie zwei Aussagen vom hl. Abendmahl hervor, welche mit unleugbarer Consequenz sich aus diesem Bekenntniss vom Abendmahl ergeben und womit zugleich der Beweis geliefert ist: dass die Lehre der Gegner eine wesentlich andere ist, denn diese können sich dieselbe nicht aneignen. Das sind die Aussagen der *manducatio oralis*⁵⁵ und die, dass auch „die Unwürdigen und Ungläubigen den wahrhaftigen Leib und Blut Christi empfangen.“⁵⁶ Ist nemlich durch die

stantialis atque vivi corporis et sanguinis Christi in sacra cæna credant, eam tamen præsentiam et manducationem dicunt esse spirituales, quæ fiat fide. Et hi posteriores sacramentarii sub his splendidis verbis eandem crassam, quam priores habent, opinionem occultant et retinent, quod videlicet præter panem et vinum nihil amplius in cæna Domini sit præsens et ore sumatur. Vocabulum enim (spiritualiter) nihil aliud ipsis significat, quam spiritum Christi seu virtutem absentis corporis Christi ejusque meritum, quod præsens sit; ipsum vero Christi corpus nullo prorsus modo esse præsens, sed tantummodo id sursum in supremo cælo contineri sentiunt, et affirmant oportere nos cogitationibus fidei sursum assurgere inque cælum ascendere et ibidem (nulla autem ratione cum pane et vino sacræ cænæ) illud corpus et sanguinem Christi quærendum esse.

⁵⁵ Epit. VII, 15. . . . *confitemur, corpus et sanguinem Christi non tantum spiritualiter per fidem sed etiam ore, non tamen capernaitice sed supernaturali et cælesti modo, ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi.*

⁵⁶ Epit. VII, 16. . . . *confitemur, quod non tantum vere in Christum credentes et qui digne ad cænam Domini accedunt, verum etiam in-*

Consecration eine *unio sacramentalis panis et corporis* gesetzt, so muss auch der Leib da eingehen, wo das Brod eingeht, und genießt, wer Brod genießt, auch Leib Christi.

Item b. In der Lehre von der Person Christi ist im Streit mit den Reformirten seit der A. C. ein Fortschritt in der Erkenntniss gewonnen worden, den die Concordienformel zum Gemeingut der Kirche gemacht hat. Zu einem Streit über diese Lehre war es schon zwischen Luther und Zwingli gekommen auf Anlass des Streits über die Abendmahlslehre.⁵⁷ Zwingli hatte für die Unmöglichkeit einer wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im hl. Abendmahl einen Grund aus der Person Christi hergenommen. Es sei, hatte er behauptet, für die menschliche Natur, die ja doch in Christo geblieben sei, unmöglich, zugleich an mehreren Orten zu sein, also auch nicht im Abendmahl.⁵⁸ Luther dagegen hatte behauptet, die menschliche Natur Christi nehme wegen ihrer Verbindung mit der göttlichen auch Theil an deren Eigenschaften, sei darum

digni et infideles verum corpus et sanguinem Christi sumant; ita tamen, ut nec consolationem nec vitam inde percipiant sed potius, ut illis sumtio ea ad iudicium et damnationem cedat, si non convertantur et pœnitentiam agant.

⁵⁷ Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union. 1839. — Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. 3. Theil. — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in dem Reformationszeitalter. — Thomasius, Beiträge zur kirchlichen Christologie. 1845. Id. Geschichte der lutherischen Christologie in seiner „Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus“. Th. II. 1857.

⁵⁸ Zwingli: dass diese Worte „das ist mein Leib“ ewiglich den alten einigen Sinn haben werden. 1527, bei Walch „Luther's Schriften“ t. XX. p. 1517 (166): Daraus denn folgt, dass deine Schlussrede, „Christus Leichnam sei allenthalben“, nicht allein unwahr, sondern auch unchristlich ist . . . und wirst auch nimmermehr erhalten, dass die Menschheit Jesu Christi mehr denn an einem Ort sei.

nicht auf einen bestimmten Raum eingeschränkt und könne also auch im Abendmahl zugegen sein und sich mittheilen.⁵⁹ Es kam da an den Tag, dass die beiden Reformatoren sich das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Natur Christi zu einander verschieden dachten. Zwingli nahm freilich auch an, dass in Christo menschliche und göttliche Natur zu Einer Person geeint seien, aber er hielt den steten Unterschied der menschlichen Natur von der göttlichen so fest, dass die beiden Naturen nur als neben einander stehend erschienen, ohne in wirkliche Verbindung mit einander zu treten. Jede sollte auf ihre Eigenschaften beschränkt bleiben und keine davon an die andere Natur mittheilen können.⁶⁰ Und wenn die hl. Schrift sich zuweilen so

⁵⁹ Luther's Bekenntniss vom Abendmahl Christi. 1528. Bei Walch XX, p. 1181. (124). Ob nun die alte Wettermacherin Frau Vernunft, der Allæosis Grossmutter, sagen würde: ja die Gottheit kann nicht leiden noch sterben, sollst Du antworten: das ist wahr; aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift um solcher persönlicher Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfähret und wiederum.

Id. dass diese Worte Christi: „das ist mein Leib“ noch feststehen. 1527. Bei Walch XX, p. 1010. (116.) Sie bekennen, dass Christus sei zur rechten Hand Gottes, und damit wollen sie gewonnen haben, dass er nicht sei im Abendmahl . . . Wolan, sehet und höret uns zu. Christi Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden . . . So ist sie gewisslich auch im Brod und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muss Christi Leib und Blut sein: denn die rechte Hand Gottes ist nicht zu theilen in viel Stücke, sondern ein einiges einfältiges Wesen . . . 118. Wenn Christus im Abendmahl diese Worte (das ist mein Leib) gleich nie hätte gesagt noch gesetzt, so erzwingen's doch diese Worte (Christus sitzt zur Rechten Gottes), dass sein Leib und Blut da möge sein, wie an allen anderen Orten. . .

⁶⁰ Zwingli: dass diese Worte etc. ewiglich den alten einigen Sinn haben werden. 1527. Bei Walch XX, p. 1492. (114.)

ausdrückte, als wären der menschlichen Natur die Prädikate der göttlichen mitgetheilt, so sagte Zwingli, es sei das eine blosse Redefigur (*ἀλλοίωσις*).⁶¹ Luther schon nannte diese Vorstellung von der Person Christi die nestorianische. Die seinige ging dahin, dass die beiden Naturen in eine reale Gemeinschaft mit einander getreten wären, und berief sich

Die beiden Naturen sind in Christo so eigentlich, dass Gott ihnen bei den auch ihre Art und Eigenschaft behalten, also dass man (es) an den Werken und Leidungen jedweder offenlich empfindet. . . Nach der göttlichen hat er alle Dinge in seiner Gewalt. (Matth. 28 u. Joh. 13.) Nach der menschlichen ist er unter dem Kaiser. Luc. 2. Nach der göttlichen weiss er alle Dinge (Joh. 17); nach der menschlichen spricht er Marc. 13: „von dem Tag aber, Zeit oder Stunde weiss niemand“ etc. Nach der göttlichen thut er Wunderzeichen, Joh. 5 u. 10. Aber nach der menschlichen spricht er Joh. 5: „ich mag von mir selbst nichts thun“ etc. Nach der göttlichen lehrt er die Worte des ewigen Lebens Joh. 6. Nach der menschlichen spricht er Joh. 7: „meine Lehre ist nicht mein“ etc. Nach der göttlichen ist er beim Vater im Himmel, von Ewigkeit unangefochten und unsterblich. Joh. 3. Nach der menschlichen dürstet ihn, hungert ihn, fürchtet ihm, wird gezeisset, ans Kreuz geheftet, stirbt.

⁶¹ Zwingli, *ibid.* 118. Nach diesem allen, so wir die einige Einigkeit, doch zweier Naturen die Christo, durch Schrift und Beispiel erlernen haben, sollen wir jetzt auch aus Gottes Wort lernen, wie man vom ganzen Christo oder von den beiden Naturen in ihm reden solle. Hierum wisse, dass die Figur, die *allæosis* heisst (mag uns Gegenwechsel ziemlich verdeutschet werden) von Christo selbst unzählbarlich gebraucht wird; und ist die Figur, so viel hieher dienet, ein Abtauschen oder Gegenwechseln zweier Naturen, die in Einer Person sind; da man aber die eine nennet und die andere verstehet; oder das nennet, das sie beide sind und doch nur die eine verstehet.

Zwingli *opp.* III, 525. *Est allæosis, transitus seu permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur ut cum Christus dicit: caro mea est cibus, ponitur humanum pro divina natura. Cum, inquam, de altera natura prædicatur quod alterius, id tandem est allæosis aut idiomatum communicatio aut commutatio.*

dafür auf das chalcedonensische Bekenntniss, welches sage, dass die beiden Naturen unzertrennlich mit einander verbunden seien. Aus dieser Aussage der Unzertrennlichkeit liess sich allerdings folgern, dass die göttliche Natur ihre Eigenschaften mittheile an die menschliche: denn waren beide Naturen einmal unzertrennlich verbunden, so musste entweder eine solche Mittheilung erfolgen oder die göttliche Natur war wegen ihrer Verbindung mit der menschlichen an bestimmten Raum und Ort gebunden.⁶² Allein diese Folgerung war in den alten Bekenntnissen höchstens angedeutet, mit Bestimm-

⁶² Luther's Bekenntniss vom Abendmahl Christi. 1528. Walch, p. 1190. (142.) . . . weil unser Glaube hält, dass Christus Gott und Mensch ist, und die zwo Naturen eine Person ist, als dass dieselbige Person nicht mag zertrennet werden, so kann er freilich nach der leiblichen begreiflichen Weise sich erzeigen, an welchem Ort er will. . . Aber über diese Weise kann er auch der andern unbegreiflichen Weise brauchen . . . Nun aber ein solcher Mensch ist, der übernatürlich mit Gott eine Person ist und ausser diesem Menschen kein Gott ist, so muss folgen, dass er auch nach der dritten übernatürlichen Weise sei und sein möge allenthalben, wo Gott ist und alles durch und durch voll Christus sei, auch nach der Menschheit . . . 144. Und wo Du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennt, weil ich alsdenn mit der Wahrheit könnte sagen: hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht: denn hieraus wollt folgen, dass Raum und Stätte, die zwo Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen noch von einander reissen. Und es sollt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und eine menschliche Person wäre und an allen anderen Orten müsste er allein ein blosser abgesonderter Gott und göttliche Person sein ohne Menschheit. Nein, Geselle, wo Du mir Gott hinsetzest, da musst Du mir die Menschheit mit hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet.

heit ist sie erst von Luther und einer Reihe von Theologen, die sich an ihn anschlossen, ausgesprochen worden und zwar in der der lutherischen Kirche in diesem Sinn eigenthümlichen Lehre von der *communicatio idiomatum*.⁶³

Hatte nun allerdings der Streit über die Möglichkeit einer realen Gegenwart von Christi Leib und Blut den ersten Anstoss zur Ausbildung dieser Lehre gegeben, so war dieselbe den lutherischen Theologen doch auch um ihrer selbst willen wichtig, denn nur mit ihr gewinnt man eine einheitliche Vorstellung von der Person Christi und erscheint das Erlösungswerk Christi als ein durch beide Naturen gemeinsam gewirktes.

Darum hat die Concordienformel diese Lehre in dem VIIIten Artikel (*de persona Christi*) zum Bekenntniss der Kirche erhoben. Ihr wesentlicher Inhalt ist der, dass mit der Vereinigung der beiden Naturen auch eine reale Gemeinschaft derselben gesetzt ist, so dass nicht jede der beiden Naturen für sich besteht,⁶⁴ sondern die menschliche Natur der we-

⁶³ Die Hauptschriften Luther's: Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sacrament. 1525. Bei Walch XX, 186. — Dass diese Worte „das ist mein Leib“ noch feststehen. 1527. Bei Walch XX, 950. — Bekenntniss vom Abendmahl Christi. 1528. Bei Walch XX, 1118. Die Weiterentwicklung der Lehre durch Brenz: *de personali unione duarum naturarum in Christo*. 1561 u. *de divina majestate domini nostri Jesu Christi ad dextram Dei patris et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in caena*. 1562; und durch Martin Chemnitz: *de duabus naturis in Christo*, 1570 und: Wiederholte christliche gemeine Confession und Erklärung, wie in den sächsischen Kirchen vermöge der hl. Schrift und Augsb. Confession gelehrt wird vom Abendmahl des Herrn, von der persönlichen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. 1571.

⁶⁴ Sol. decl. VIII, 11. . . *confitemur, quod jam, post factam incarnationem, non quaelibet natura in Christo per se ita subsistat, ut utraque sit persona separata, aut quod utraque personam singularem constituat, sed ita naturas unitas esse sentimus, ut unicam tantum personam*

sentlichen Eigenschaften der göttlichen Natur theilhaftig wird⁶⁵ und so auch die göttliche Natur Theil nimmt an den Zuständen und Handlungen der menschlichen Natur,⁶⁶ jede der beiden Naturen natürlich nur so weit, als es ohne Aufgebung ihres Wesens geschehen kann. Dem zufolge ist das Erlösungswerk Christi ein von beiden Naturen gemeinsam gewirktes.⁶⁷ Diese gegenseitige Mittheilung hat begonnen

constituant, in qua simul personaliter ambæ, divina et humana natura assumta, unitæ sint et subsistant, ita quidem ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina sed etiam assumta humana natura pertineat et quod persona filii Dei incarnati ut sine divinitate sua, ita etiam sine humanitate sua non sit integra persona.

⁶⁵ Sol. decl. VIII, 12. . . *confitemur, assumptam humanam naturam in Christo non tantum essentielles et naturales suas proprietates habere et retinere sed præterea etiam per unionem personalem, qua cum divinitate mirando modo copulata est, et postea per glorificationem exaltatam esse ad dexteram majestatis, virtutis et potentiae super omne, quod nominatur, non tantum in hoc sed etiam in futuro sæculo.*

⁶⁶ *Propter hanc hypostaticam unionem (quæ sine vera illa communicatione naturarum nec cogitari nec subsistere potest) non nude et sola humana natura, cujus proprium est pati et mori, pro totius mundi peccatis est passa, sed ipse filius Dei vere (secundam tamen naturam humanam assumptam) passus, et ut symbolum nostrum apostolicum testatur, vere mortuus est, etsi divina natura neque pati neque mori potest.*

⁶⁷ Sol. decl. VIII, 46. *Quod ad rationes officii Christi attinet, persona non agit et operatur in seu cum una vel per unam naturam tantum sed potius in, cum et secundum atque per utramque naturam, seu, ut concilium Chalcedonense loquitur, una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Itaque Christus est noster mediator, redemptor, rex, summus pontifex, caput et pastor etc. non secundum unam tantum naturam sive divinam sive humanam, sed secundum utramque naturam.*

Ibid. 51. Sacrae litteræ . . . præclare testantur, quod humana natura in Christo eam ob causam et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est . . . præter et supra naturales essentielles atque in ipsa permanentes humanas proprietates etiam singulares, excellentissimas . . . prærogativas majestatis . . . acceperit, ut

mit dem Moment der Menschwerdung, aber während seines Erdenlebens hat Christus nur ausnahmsweise von der ihm zustehenden Majestät Gebrauch gemacht und erst nach seinem Hingang zum Vater ist er in den vollen Besitz derselben eingetreten,⁶⁸ demzufolge „er auch vermag und ihm ganz leicht ist, seinen wahrhaftigen Leib und Blut im hl. Abendmahl gegenwärtig mitzutheilen“ (epit. VIII, 17).

c. Ueber die Lehre von der Gnadenwahl ist nicht einmal zwischen Lutheranern und Reformirten viel gestritten worden und unter den lutherischen Theologen selbst hatte nur ein vorübergehender Streit in Strassburg Statt gehabt. Da hatte der Professor Zanchius 1561 Thesen über die Prædestination im Sinn Calvin's aufgestellt, sogleich aber war ihm sein Kollega Marbach entgegengetreten,⁶⁹ denn unter den lutherischen Theologen war man seit lange in der Verwerfung dieser Lehre einig.

Nur also, um sich auch in diesem Punkt mit den Reformirten auseinander zu setzen, äusserte sich die Concor dienformel auch über diese Lehre in dem XIten Artikel (*de prædestinatione*).

ita humana in Christo natura (suo modo et ratione) in exequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur et suam efficaciam, id est, virtutem et operationem habeat, non tantum ex suis naturalibus proprietatibus . . . sed præcipue secundum majestatem . . . quam per unionem hypostaticam . . . accepit.

⁶⁸ Epit. VIII, 16. *Eam majestatem ratione unionis personalis semper Christus habuit, sed in statu suæ humiliationis sese exinanivit, qua de causa revera ætate, sapientia et gratia apud Deum atque homines profecit. Qua re majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit, donec formam servi, non autem naturam humanam, post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divinæ majestatis collocaretur et hoc modo in gloriam suam ingrederetur.*

⁶⁹ Ueber den Strassburger Streit: Löscher, *historia motuum* II, 283. III, 27. Alex. Schweizer, *die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*. t. I. 1854.

Sie stellt darin nicht in Abrede, dass es eine ewige Erwählung gebe, aber sie behauptet, man habe sich dieselbe nicht so zu denken, als ob sie ihren Grund nur in einem einfachen, durch nichts bedingten Beschluss Gottes, einen Theil der Menschen selig zu machen,⁷⁰ habe, vielmehr gebe das Wort Gottes über sie den näheren und bestimmten Aufschluss,⁷¹ dass sie zwar allein in dem Erbarmen Gottes gründe und in keiner Weise in einem Verdienst von Seite des Menschen,⁷² dass aber dieses Erbarmen Gottes alle Menschen umschliesse und sich der ewige Gnadenrath Gottes an allen denen vollziehe, welche ihr Herz gegen den Zug des hl. Geistes nicht verstocken und „dem hl. Geist nicht den ordentlichen Weg verstellen, dass er sein Werk in ihnen

⁷⁰ Sol. decl. XI, 9. *Hæc æterna electio seu ordinatio Dei ad vitam æternam non nude in arcano illo cælesti et imperscrutabili Dei consilio consideranda est, quasi ea nihil præterea complectatur, aut ad eam requiratur aut in ea meditanda expendendum sit nisi hoc, quod Deus præviderit, quinam et quot homines salutem sint consecuturi et qui atque quam multi in æternum sint perituri, aut quasi Dominus militarem quendam delectum instituerit atque dixerit aut statuerit: hic salvandus est, ille vero damnandus; hic ad finem usque in fide constans perseverabit, ille vero non perseveraturus est.*

⁷¹ Sol. decl. XI, 13. . . *ad eum modum divinam electionem meditemur, quemadmodum Dei consilium, propositum et ordinatio in Christo Jesu (qui est verus ille liber vitæ) per verbum nobis revelatur. Totam igitur doctrinam de proposito, consilio, voluntate et ordinatione Dei . . . simul mente complectamur. Sic enim divus Paulus hunc articulum in scriptis (Rom. 8, 29 sq., Eph. 1, 4 sq.) tractavit et explicuit, idem fecit Christus in parabola illa de nuptiis regis (Matth. 22, 1 sq.). . .*

⁷² Sol. decl. XI, 88. *Falsum est et cum verbo Dei pugnat, cum docetur, quod non sola Dei misericordia et unicum sanctissimum Christi meritum verum etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinæ, propter quod nos Deus ad vitam æternam prædestinaverit. Non enim tantum antequam aliquid boni faceremus, verum etiam priusquam nasceremur, imo ante jacta fundamenta mundi elegit nos Deus in Christo.*

nicht haben kann,“ so dass es also in der Hand des Menschen liegt, des Heiles, das Gott ihm in Wort und Sacrament ernstlich und aufrichtig anbietet und das er in allen wirken will, theilhaftig zu werden, und es nur seine eigene Schuld ist, wenn er desselben verlustig geht.⁷³

Diesen Aufschluss findet die Concordienformel in der hl. Schrift in bestimmten und klaren Sprüchen und mit ihnen dünkt ihr genug gegeben, um den Menschen vor Zweifeln über seine Erwählung zu bewahren.⁷⁴ Der calvinischen Prädestinationslehre tritt sie aber vor allem dadurch entgegen, dass sie geltend macht, Vorherwissen und Erwählung seien nicht identisch, die Erwählung beziehe sich nur auf die Frommen, das Vorherwissen aber auf alle

⁷³ Epit. XI, 10. *Vera igitur sententia de prædestinatione ex evangelio Christi discenda est. In eo enim perspicue docetur, quod „Deus omnes sub incredulitatem concluserit, ut omnium misereatur“ et quod „nolit quemquam perire sed potius ut omnes convertantur et in Christum credant. Rom. 11, 32. Ezech. 18, 23. 33, 11. 2 Ptr. 3, 9. 1 Joh. 2, 2. . . 12. Quod vero scriptum est (Matth. 22, 14) „multos quidem vocatos, paucos vero electos esse“ non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur, sed damnationis impiorum causa est, quod verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, aures obturent et cor indurent, et hoc modo spiritui sancto viam ordinariam præcludant, ut opus suum in eis efficere nequeat aut certe quod verbum auditum flocci pendant atque abjiciant. Quod igitur pereunt, neque Deus neque ipsius electio sed malitia eorum in culpa est. 2 Ptr. 2, 1 sq. Luc. 11, 49. 52. Hbr. 12, 25 sq.*

⁷⁴ Sol. decl. XI, 52. *Accurate autem discrimen observandum et retinendum est inter id, quod de hoc negotio expresse in sacris literis revelatum est, et inter ea, quæ non sunt revelata. Præter illa enim, de quibus hactenus dictum est, et quæ in Christo manifeste revelata sunt, multa adhuc Dominus de hoc mysterio reticuit et occultavit eaque soli suæ sapientiæ et scientiæ reservavit. Talia investigare, cogitationibus nostris indulgere, aliquid de iis statuere aut scrutari nobis non licet sed toti a verbo Dei revelato, quod ipse nobis proponit, pendere debemus.*

Menschen, auf Gute und Böse,⁷⁵ und auch das Vorherwissen sei nicht die bewirkende Ursache von dem, was geschehe, also liege auch, wenn der Mensch verloren gehe, der Grund in seiner Sünde, nicht aber in dem Vorherwissen Gottes.⁷⁶

Mit diesen Entscheidungen der Concordienformel schliesst die Lehrentwicklung, welche innerhalb der lutherischen Kirche Statt gehabt hat, ab. Zwar ist die auf die Concordienformel folgende Zeit reich gewesen an Bewegungen in Theologie und Kirche, und ziehen sich solche bis in die Gegenwart hinein, aber sie haben keinen Ertrag an Erkenntniss geliefert, welchen die Kirche in ihr Bekenntniss hätte aufnehmen können. Und das liegt in der Natur dieser Bewegungen, denn diese stellen alle mehr oder weniger die Erkenntniss in Frage, welche die Kirche bereits gewonnen und in ihrem Bekenntniss niedergelegt hat. So drehen sich die zunächst folgenden synkretistischen Bewegungen um die Frage, ob die Erkenntnisse, welche die lutherische Kirche im Unter-

⁷⁵ Sol. decl. XI, 3. *Discrimen inter æternam præscientiam et inter electionem æternam filiorum Dei ad æternam salutem accurate observandum est. Præscientia enim vel prævisio Dei, qua ille omnia, antequam fiant, prævidet et præscit, ad omnes creaturas tam malas tam bonas extenditur. . . 5. Aeterna vero electio seu prædestinatio Dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet sed tantum ad filios Dei, qui ad æternam vitam consequendam electi et ordinati sunt, priusquam mundi fundamenta iacerentur, ut apostolus testatur inquit (Eph. 1, 5): prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum.*

⁷⁶ Sol. decl. XI, 6. *Præscientia Dei prævidet et novit etiam mala antequam fiant, sed non ea ratione, quasi Dei voluntas propitia illa sit ut fiant . . . 7. Principium et causa mali non est ipsa Dei præscientia (Deus enim non creat, procurat, efficit aut operatur malum sed neque illud juvat aut promovet) at diaboli et hominum prava et perversa voluntas causa est mali. Os. 13, 9. Ps. 5, 5.*

schied von der alten Kirche gewonnen habe, der Art sei, dass sie in das Gemeindebekenntniss aufgenommen werden dürfte und dass eine gesonderte Kirchengemeinschaft auf Grund dieser Erkenntniss gerechtfertigt sei. So schliessen auch die pietistischen Bewegungen, so weit sie die Lehre angehen, den Zweifel in sich, ob dem Bekenntniss für das religiöse Leben die Bedeutung zukomme, welche die lutherische Kirche ihm zuspricht. Der Rationalismus aber, der sich dann in verschiedenen Formen in die Kirche eingedrängt hat, ist ein höchstens schlecht verhüllter Abfall von dem Bekenntniss der lutherischen Kirche, ja von dem Bekenntniss der Kirche überhaupt.

In allen diesen Fällen galt es also nur, die bereits von der Kirche gewonnene Erkenntniss dem Zweifel und Angriff gegenüber festzuhalten, und kann von einem Fortschritt in dieser Erkenntniss keine Rede sein, denn ein solcher ist nur da möglich, wo man in dem Vollbesitz der von der Kirche bereits gewonnenen Erkenntniss sich befindet. Die Hoffnung der Kirche, dass Gott sie wachsen lasse an Erkenntniss, wird also bedingt sein durch die Treue, mit der Gemeinde und Theologen sich in die bereits der Kirche anvertraute Erkenntniss hineinleben.

Register.

A.

Abendmahl 77. 114. 164.
 Ablass 122.
 Acacius 25.
 Adoptionismus 74.
 Agricola, Joh. 159.
 Alexander, Bf. v. Alexandrien 24.
 Alexander Halesius 122.
 Alexandrinische Schule 39.
 Aloger 16.
 Ambrosius 28.
 Amsdorf 143.
 Anabaptistische Secte 130.
 Anomöer 26.
 Anselm v. Canterbury 100.
 Antinomismus 159.
 Antiochenische Schule 39.
 Apollinaris 37.
 Apologie der A. C. 135.
 Arianer, die strengen 25.
 Arianer, die halben 26.
 Arius 22. 23.
 Artemon 16.
 Athanasius 24. 28. 31.
 Athenagoras 15.
 Augsburgische Confession 132.
 Augustin's Lehre 48.

B.

Basilus v. Ancyra 26.
 Basilus der Grosse 28.
 Berengar v. Tours 88.
 Beryllus 16.
 Busse, Lehre von der 119.

C.

Carthago, Synoden in 57. 58.
 Cassianus 60.
 Chalcedon, Synode in 45.
 Clemens v. Alexandrien 19.
 Clementinen 9.
 Cœlestius 48.
 Concomitantia 115.
 Confirmatio 113.

Constantinopel, Synoden zu 28.
 31. 32. 45.
 Cyrill v. Alexandrien 39.

D.

Diodorus v. Tarsus 39.
 Dionysius v. Alexandrien 19.
 Dionysius v. Rom 19.
 Diospolis, Synode in 58.
 Dokerismus 11.
 Duns Scotus 94. 103.

E.

Ebioniten 8. 9.
 Ehe 124.
 Elipandus v. Toledo 74.
 Ephesus, Synode in 43. 58.
 Erigena, Scotus 88.
 Eunomius 25.
 Eusebius v. Cæsarea 26.
 Eusebius v. Nicomedien 26.
 Eusebianer 26.
 Eutyches 45.
 Euzoïus 26.
 Exukontier 25.

F.

Faustus v. Reji 60.
 Fegfeuer 123.
 Felix v. Urgellis 74.
 Flacius 138. 148.
 Flavianus v. Constantinopel 46.
 Fronleichnamfest 114.

G.

Georgius v. Laodicea 26.
 Gnosticismus 8. 10. 11.
 Gottschalk 75.
 Gregorius Magnus 121.
 Gregorius v. Nazianz 28.
 Gregorius v. Nyssa 28. 32.

H.

Hermas 14.
 Hilarius v. Poitiers 28.

J.

Jerusalem, Synode in 58.
 Johannes Damascenus 47. 53.
 Irenæus 17. 30. 35. 66. 80. 107.
 116.
 Julianus v. Eclanum 48.
 Justinus martyr 15. 80. 115.

L.

Lanfrank 88.
 Luther 130.
 Luther's Catechismen 136.

M.

Macedonius 31.
 Macedonianer 31.
 Major Georg 140.
 Majoristischer Streit 140.
 Marcellus v. Ancyra 25. 27.
 Melanchthon 136.
 Menius J. 141.
 Messopfer 115.
 Monarchianismus 15.
 Monophysitismus 45.
 Monotheletismus 71.

N.

Nazaræer 8.
 Nestorius 42.
 Nestorianismus 45.
 Nicæa, Synode in 24.
 Noëtus 16.

O.

Oelung, letzte, 123.
 Oranges, Synode in 62.
 Origenes 19. 30. 36. 80. 82. 108.
 Osiander, Andreas 153.

P.

Paschasius Radbertus 87.
 Paulus v. Samosata 16.
 Pelagius 47.
 Pelagius, Lehrbegriff des 52.

Philoponus 34.

Photinus 25. 27.

Πνευματομάχοι 31.

Praxeas 16.

Prædestination, Streit über die
 Lehre von der 76. 174.

Priester-Ehe 124.

Prosper v. Aquitanien 62.

R.

Rabanus Maurus 88.

Ratramnus 87.

Regulæ fidei 12.

S.

Sabellius 17.

Schmalkalder Artikel 135.

Secten 130.

Semiarier 26.

Semipelagianismus 59.

Socinianische Secte 130.

Stankarus 157.

Strigel 146.

Symbolum apostolicum 12.

Symbolum Athanasianum 33.

Synergistischer Streit 145.

Synusiasten 38.

T.

Tatian 15.

Taufe 78. 113.

Tertullian 18. 36. 66. 67. 80. 81.

Theodoret 39.

Theodot der Gerber 16.

Theophilus v. Antiochien 15.

Thesaurus operum super. 122.

Thomas v. Aquin 96. 102. 119.

Toledo, Synode in 33.

Transsubstantiatio 114.

Z.

Zosimus, ep. tractoria 58.

Druckfehler:

P. 34. Note 25. Zeile 1. v. u. statt aus Philoponus lies aus des Philoponus.

P. 42. Note 32. Zeile 7. v. u. st. cœlo l. colo.

P. 42. Note 32. Zeile 8. v. u. st. de verbo l. Deo verbo.

P. 48. Zeile 22. v. o. st. Augustin's Lehre l. Augustin.

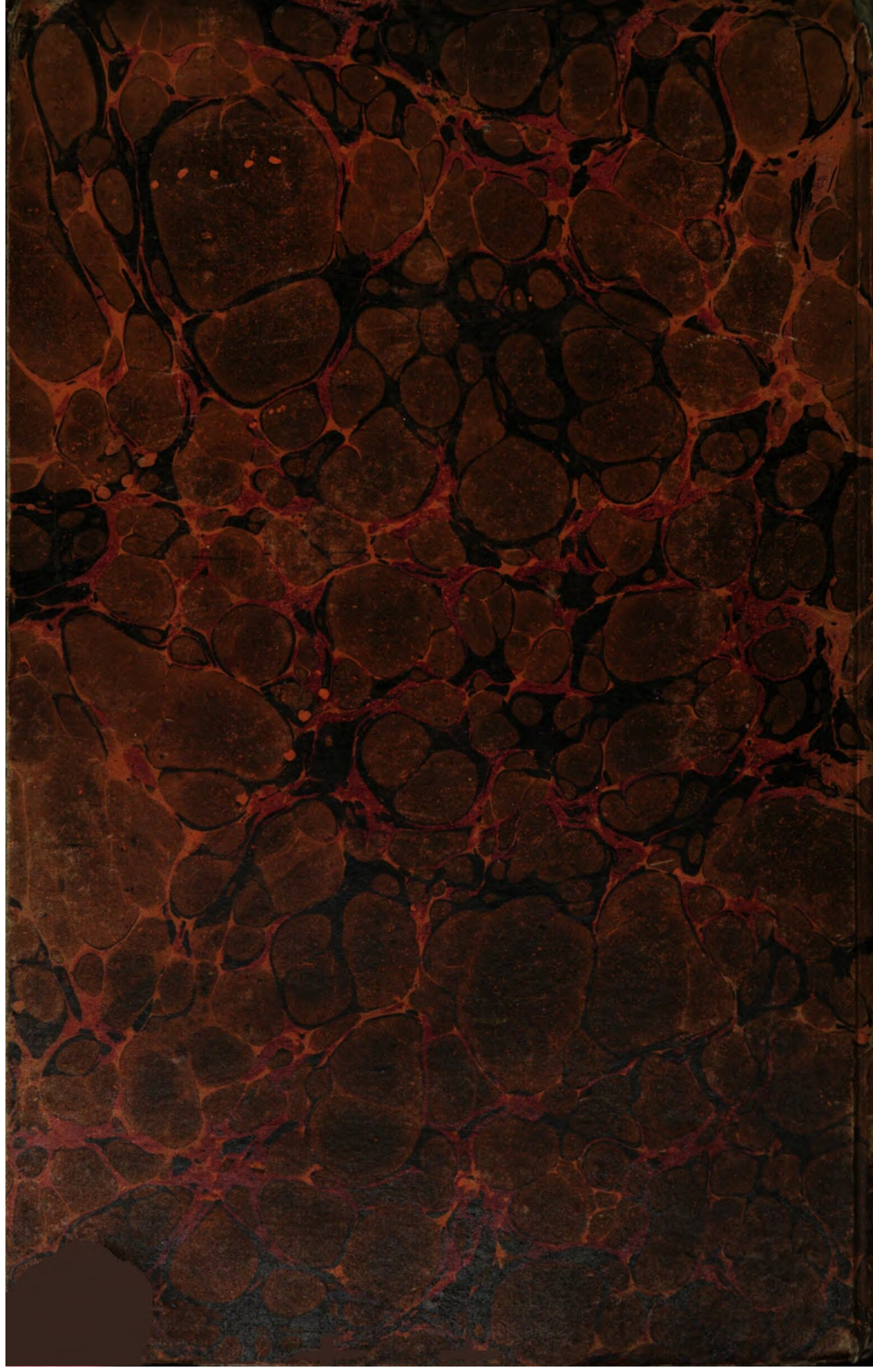
P. 113. Zeile 10. v. o. st. eine l. seine.

P. 148. Note 23. Zeile 2. v. o. st. 488 l. 486.

P. 165. Zeile 3. v. u. st. calvinistischen l. calvinischen.

P. 166. Note 53. Zeile 15. v. o. st. repeteremus l. repeteremus.





Schmid, Heinrich,

Lehrbuch der Dogmengeschichte

Nördlingen 1860

Dogm. 882 uf

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10481800-4